مَن یُّرِدِ اللّٰہُ بِہٖ خَیْرًا یُّفَقِّہْہُ فِی الدِّیْنِ

امام محمد بن حسن شیبانی

اور

ان کی فقہی خدمات

تالیف: ڈاکٹر محمد الدسوقی

ترجمہ: حافظ شبیر احمد جامعی، ڈاکٹر محمد یوسف فاروقی

ادارہ تحقیقات اسلامی

بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی - اسلام آباد

امام محمد بن حسن شیبانی
اور
ان کی فقہی خدمات

تالیف: ڈاکٹر محمد الدسوقی

ترجمہ: حافظ شبیر احمد جامعی، ڈاکٹر محمد یوسف فاروقی

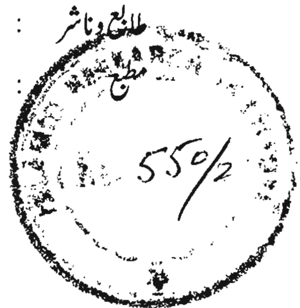
ادارہ تحقیقاتِ اسلامی

بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی - اسلام آباد

ڈاکٹر محمد حمید اللہ لائبریری، ادارہ تحقیقات اسلامی
کوائف فہرست سازی دوران طباعت

الدسوقی، ڈاکٹر محمد
امام محمد بن حسن شیبانی اور ان کی فقہی خدمات / ترجمہ از حافظ شبیر احمد جامعی، ڈاکٹر محمد یوسف فاروقی۔
۱- شیبانی، امام محمد بن حسن ۲- فقہ اسلامی - تاریخ ۳- فقہ اسلامی - حنفی
(الف) جامعی، شبیر احمد، مترجم (ب) فاروقی، ڈاکٹر محمد یوسف، مترجم
340.59dc21 اشاعت اوّل ۲۰۰۵ء

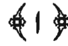
طابع و ناشر : ادارہ تحقیقات اسلامی - اسلام آباد
مطبع : ادارہ تحقیقات اسلامی اسلام آباد
ISBN 969-408-260-9



فہرست موضوعات

تمہید

امام محمدؒ سے قبل فقہ کی تاریخ اور کوفے کی فقہی سرگرمیوں پر ایک نظر



سیاسی، معاشرتی اور فکری حالات

- فصل-۳: فکری حالات



امام محمدؒ کی حیات و خدمات

- فصل-۱: امام محمدؒ کی نشو و نما اور آپ کی زندگی کے مختلف مراحل



امام محمدؒ: بحیثیت فقیہ و محدث



قانون اور شریعت کی روشنی میں قانون بین الممالک اور امام محمدؒ کا کارنامہ

﴿۵﴾

فقہِ اسلامی میں امام محمدؒ کا کارنامہ

﴿۶﴾

خاتمہ

﴿۷﴾

حواشی

﴿۸﴾

مصادر و مراجع

﴿۹﴾

اشاریے

پیش لفظ

امام محمد بن حسن شیبانی (۱۳۲-۱۸۹ھ) ''صاحبین''، یعنی امام ابو حنیفہ (م ۱۵۰ھ) کے دو جلیل القدر شاگردوں میں سے ایک ہیں جن سے ان کی فقہی روایت آگے بڑھی ہے، ان کے دوسرے شاگرد امام ابو یوسف (م ۱۸۲ھ) ہیں۔ امام ابو حنیفہ کی جانب، اگرچہ عقائد اور تعلیم و تعلم سے متعلق چند رسائل منسوب ہیں، مگر حدیث و فقہ پر اُن کی اپنی مرتبہ کوئی کتاب محفوظ نہیں، (اُن کے علمی تبحر اور تفقہ فی الدین کا حاصل اُن کے شاگردوں، اور بالخصوص ''صاحبین'' کی تالیفات میں ملتا ہے)۔ امام ابو یوسف کا تحریری کارنامہ **کتاب الخراج** اور **الرد علی سیر الاوزاعی** جیسی کتابوں تک محدود ہے۔ اس کے برعکس امام محمد بن حسن شیبانی کی تالیفات فقہ و قانون کے سارے پہلوؤں کی جامع ہیں، اور نہایت مفصل ہیں۔ امام محمد بن حسن کے اس کارنامے کے سبب جملہ متاخر حنفی فقہاء ان کے خوشہ چین ہیں۔

حنفی مکتب فکر میں اس مرکزی مقام کے ساتھ، امام محمد بن حسن کو اہل سنت کی فقہی روایت میں واسطۃ العقد کی حیثیت بھی حاصل ہے۔ ان کے متعدد اساتذہ میں امام ابو حنیفہ کے ساتھ امام مالک (م ۱۷۹ھ) شامل ہیں، اور شاگردوں میں امام شافعی (م ۲۰۴ھ) ہیں، اور امام شافعی کے ایک شاگرد امام احمد بن حنبل (م ۲۴۱ھ) ہیں۔ یوں امام محمد بن حسن شیبانی ''استاذ-شاگرد تعلق'' سے دو مکاتبِ فکر کے بانیوں سے جڑے ہوئے ہیں، اور تیسرے فقہی مکتبِ فکر کے بانی صرف ایک واسطے سے ان کے شاگرد ہیں۔ اس طرح امام محمد بن حسن سبھی فقہائے اہل سنت کے منظورِ نظر ہیں۔

اہل سنت کی فقہی روایت میں اس محوری مقام کے باوجود امام محمد بن حسن شیبانی کی تالیفات بوجوہ شائع نہ ہو سکیں، اور متاخر فقہاء کی تحریروں کو مقبولیت حاصل رہی، چنانچہ امام محمد بن حسن کا کارنامہ فقہائے اسلام کی مجموعی روایت میں تو زیر بحث آتا رہا، یا امام ابو حنیفہ کے احوال و آثار پر

قلم اٹھانے والوں نے ان کے شاگردوں کے ضمن میں امام محمد بن حسن کی خدمات پر روشنی ڈالی ہے، مگر مستقلاً ان کے فکر و دانش کو موضوع بنا کر کم لکھا گیا، تاہم یہ برف اس وقت پگھلنے لگی، جب مسلم دنیا میں احیائے میراثِ علمی کی تحریک کو برگ و بار لانے کا موقع ملا۔ برصغیر پاکستان و ہند میں پہلے دائرۃ المعارف العثمانیہ- حیدر آباد نے اس جانب توجہ دی، اور بعدازاں لجنۃ احیاء المعارف النعمانیہ نے مولانا ابوالوفا افغانی کے زیر اہتمام امام شیبانی کی تالیفات شائع کر کے ماضی کی کوتاہی کی تلافی کی۔ امام شیبانی اور ان کے فقہی کارنامے کی جانب توجہ دلانے میں استانبول یونیورسٹی کے شعبۂ اسلامیات کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا جس کے کارپردازوں نے ۱۰ مئی ۱۹۶۹ء کو امام مرحوم کا بارہ سو سالہ جشن منایا اور اس موقع پر ان کی کتابوں کی نمائش کا اہتمام کیا جو دو ہفتے جاری رہی تھی۔ اس ایک روزہ ''جشن'' نے، جس میں محض چار پانچ تقریریں ہوئی تھیں، امام شیبانی کے کارنامے کی تحلیل کے لیے ایک ہلچل پیدا کر دی، اور ڈاکٹر محمد الدسوقی جیسے اہلِ قلم نے ان کی زندگی اور کارنامے کو اپنی تحقیق و تفحص کا موضوع بنایا۔

امام شیبانی، اسلامی فقہی روایت سے قطع نظر بنی نوع انسان کی تاریخِ قانون میں منفرد مقام کے حامل ہیں۔ ان کی کتاب الاصل (یا المبسوط) کا مقابلہ اگر رومن قانون کی شہرۂ آفاق کتاب مجموعہ قوانین جسٹی نین سے کیا جائے تو امام شیبانی کی ژرف نگاہی اور دقتِ نظر کا قائل ہونا پڑتا ہے، اور جہاں تک قانون بین الممالک کے اصولوں اور ان کی تشریحات کا تعلق ہے، امام محمد بن حسن شیبانی کی کتابوں — السیر الصغیر اور السیر الکبیر — کو اعزازِ اولیت حاصل ہے۔

ادارہ تحقیقاتِ اسلامی - اسلام آباد امام شیبانی پر ڈاکٹر محمد الدسوقی کی کتاب کا ترجمہ پیش کرتے ہوئے محسوس کرتا ہے کہ اردو زبان میں امام شیبانی کے بارے میں لٹریچر کی کمی کا اس سے کچھ ازالہ ہوگا۔ ہم جہاں کتاب کے مصنفِ محترم کے شکر گزار ہیں کہ انھوں نے ہمیں اسے اُردو میں پیش کرنے کا موقع عنایت فرمایا، وہیں ہم ڈاکٹر محمد یوسف فاروقی اور حافظ شبیر احمد جامعی کے ممنون ہیں جنھوں نے اپنی مصروفیات سے وقت نکال کر ڈاکٹر محمد الدسوقی کی اس قابل قدر کتاب کو اردو میں منتقل کیا۔ اللہ تعالیٰ مصنف محترم اور مترجمین کی مساعی جمیلہ کو قبول فرمائے۔

۶ ستمبر ۲۰۰۵ء — شعبۂ تالیف و ترجمہ، ادارہ تحقیقاتِ اسلامی - اسلام آباد

مقدّمہ

الحمدلله ربّ العالمین والصلوة والسلام علی خاتم الهداة والمرسلین، سیدنا محمد النبی الأمي و علی آلہٖ و اصحابہٖ و من عمل بما جاء بہٖ الی یوم الدین . وبعد!

اگر کسی قوم کو اپنی فکری اور تہذیبی میراث پر فخر کرنے کا حق حاصل ہے، تو امت مسلمہ سب سے زیادہ اس بات کی حق دار ہے کہ وہ اپنی اس شاندار فقہی میراث پر فخر کرے، جو علمی سرمائے کے لحاظ سے تاریخ انسانی میں منفرد اور یگانۂ روزگار شمار کی جاتی ہے، اور جو اپنی ساخت، گہرائی و گیرائی، لچک، دقیق قانونی نظریات اور عدل وانصاف میں مصلحت عامہ وخاصہ کا لحاظ رکھنے کی بناء پر ممتاز اور نمایاں مقام رکھتی ہے۔ اس حیرت انگیز خوبصورت علمی سرمائے کی بنیاد، چونکہ قانون سازی کے اصلی مصادر قرآن وسنت پر قائم ہے، اس لیے مختلف آراء ونظریات پر مشتمل یہ سارا سرمایہ زمانوں کے اختلاف اور فاصلوں کے باوجود فقہاء کے ایک جم غفیر کی کاوشوں اور محنتوں کا مرہون منت ہے، جنھوں نے خدمت علم کے لیے بے مثال اخلاص کا ثبوت دیا۔

ان فقہائے کرام میں امام محمد بن حسن شیبانی سب سے پہلی شخصیت ہیں جنھوں نے فقہ اسلامی کو ایسے علمی انداز میں مدوّن کیا کہ آپ سے پہلے کسی نے نہیں کیا تھا۔ آپ نے جو بھاری اور قابل قدر میراث ہمارے لیے یادگار چھوڑی ہے، وہ اس بات کا واضح ثبوت ہے کہ آپ ایک زرخیز قانونی دماغ رکھنے والی شخصیت تھے اور حصولِ علم کے انتہائی حریص تھے، خواہ اس کے لیے انہیں کتنی ہی مشکلات کا سامنا کیوں نہ کرنا پڑے، یا کتنا ہی مال خرچ کیوں نہ کرنا پڑے۔ [قطع نظر اس سے

کہ مشہور مذاہب فقہیہ میں ان کا نمایاں اثر ہے] ، ان کے فضل ومرتبہ کا اندازہ اس بات سے بھی کیا جاسکتا ہے کہ انہوں نے مشہور فقہی مذاہب پر گہرا اثر چھوڑا ہے، نیز آپ کی کتاب السیر الکبیر تو قانون بین الممالک پر لکھنے والے پیش رووں میں آپ کو سرِفہرست مقام دلاتی ہے۔

اس فضیلت وعظمت کے ساتھ ساتھ حقیقت یہ ہے کہ امام محمد فقہ میں ایک مجتہد اور حدیث میں ایک امام کا درجہ رکھتے تھے اور ان کا مرتبہ ومقام اپنے ہم عصر ائمہ فقہاء اور بلند پایہ محدّثین سے کسی طرح کم نہ تھا۔

میرا خیال ہے کہ اب تک اس عظیم امام کا ایسا تفصیلی مطالعہ نہیں کیا گیا جو آپؒ کے مقام اور علمی کردار کو واضح کر سکے اور آپؒ کی زندگی اور آپ کی کتب کو پوری شرح وبسط کے ساتھ متعارف کرانے میں ممد ومعاون ہو سکے، حالانکہ آپ کی تصنیفات کی تعداد بہت زیادہ ہے۔ آپ جن علمی اور اخلاقی صفات کے حامل تھے، وہ کسی ایک شخصیت میں کم ہی جمع ہوتی ہیں۔ اب تک جو کچھ امام محمد شیبانی کے حالات زندگی اور علمی کارناموں کے بارے میں لکھا گیا ہے، وہ نہ ہونے کے برابر ہے۔ آپ کے حالات تاریخ فقہ اسلامی پر لکھی گئی کتب میں مختصراً ملتے ہیں، البتہ شیخ محمد زاہد الکوثری نے ایک مختصر رسالے میں آپ کے حالات زندگی قلمبند کیے ہیں، لیکن اسے بھی ایک علمی وتحقیقی مطالعہ قرار نہیں دیا جا سکتا، کیونکہ اس میں انہوں نے امام محمد کے بارے میں متقدمین کی بعض تحریروں کو یکجا کرنے پر اکتفاء کیا ہے۔ باقی وہ تمام ذخیرۂ کتب جو آپ سے روایت کرنے والے ضبط تحریر میں لائے ہیں، انتہائی مختصر ہے، اور اسلامی قانون سازی کی تاریخ پر مشتمل کتابوں میں موجود ہے۔ پھر مرحوم شیخ محمد زاہد الکوثری کا چھوٹا سا رسالہ تو کوئی علمی مطالعہ یا تحقیقی مقالہ ہے ہی نہیں، بلکہ یہ ان بعض تحریروں کا مجموعہ ہے جو پہلے لوگوں نے امام محمد کے بارے میں لکھیں۔

اس پس منظر میں میں نے امام شیبانی کا تحقیقی مطالعہ کرنے کی ذمہ داری ادا کرنے کو ترجیح دی ہے، جس کا مقصد ہماری فقہی میراث کے بعض پہلوؤں سے پردہ اٹھانا، ہمارے بلند پایہ فقہاء کی جانب سے ہم پر عائد ذمہ داری کو پورا کرنا، اور ان کی زندگیوں میں موجود بے مثال ولازوال کارناموں سے رہنمائی حاصل کرنے کی کوشش کرنا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ دورِ حاضر میں ہمیں اس

کی جتنی شدید ضرورت ہے، پہلے کبھی نہ تھی۔

امام محمد کی شخصیت فقہ میں اپنے آثار، آراء اور نمایاں اثرات کے لحاظ سے جس قدر مالا مال ہے، اس کے پیش نظر میں نے اس علمی و تحقیقی مطالعے میں جو اسلوب اختیار کیا ہے، وہ تمہید، پانچ ابواب اور خاتمے پر مشتمل ہے۔ تمہید میں، میں نے اختصار کے ساتھ بعثتِ نبویؐ سے لے کر دوسری صدی ہجری کے تقریباً نصف تک فقہی تاریخ کو پیش کیا ہے اور اس میں کوفہ کی درسگاہ اور اس کے ان نامور فقہاء کا خاص طور پر ذکر کیا ہے جنہوں نے عبداللہؓ بن مسعود کی تشریف آوری سے لے کر امام محمد کے امام ابوحنیفہ کے حلقۂ درس میں شامل ہونے تک اس درس گاہ سے فیض حاصل کیا تھا۔

تمہید کے بعد پہلا باب امام محمد کے دور کی سیاسی، معاشرتی اور فکری زندگی پر مشتمل ہے۔ اس میں میں نے جزئی اور فروعی مسائل کو نظر انداز کر کے صرف عام پیش آمدہ اہم مسائل کو واضح کرنے کا التزام کیا ہے۔ اس باب کی تین فصلیں ہیں: پہلی فصل سیاسی زندگی اور دوسری فصل معاشرتی زندگی پر روشنی ڈالتی ہے، جبکہ تیسری فصل اس دور کی فکری زندگی کا احاطہ کیے ہوئے ہے۔

دوسرے باب کو میں نے امام محمد کی حیات اور ان کے آثار کے لیے مخصوص کیا ہے، جو چار فصلوں پر مشتمل ہے۔ پہلی فصل میں امام محمد کی نشو ونما اور آپ کی زندگی کے مختلف مراحل پر گفتگو کی گئی ہے۔ میں نے کوشش کی ہے کہ آپ کی تاریخ ولادت و وفات اور آپ کے نسب کے حوالے سے راجح رائے پیش کروں۔ دوسری فصل امام محمد کے اساتذہ اور شاگردوں سے آپ کے تعلق کے بارے میں ہے، آپ نے کس حد تک انہیں متاثر کیا اور خود ان سے کس حد تک متاثر ہوئے؟ اس فصل میں امام محمد اور ان کے تعلق کے بارے میں بیان کردہ واقعات کا تجزیہ کیا گیا ہے۔ تیسری فصل میں امام محمد کی شخصیت کے اہم اخلاقی اور علمی گوشوں کو اجاگر کیا گیا ہے۔ اس میں میں نے ثابت کیا ہے کہ یہ شخصیت بلا شبہ ہماری علمی میراث کی نابغۂ روزگار ہستیوں میں سے ایک ہے۔ آپ تواضع اور قابل شرف و اعزاز صفات کا اسی طرح مجموعہ تھے جس طرح فقہ، حدیث، لغت اور ادب میں امامت کا مجموعہ تھے۔

چوتھی فصل میں میں نے امام محمد کے آثار کا تعارف کرایا ہے، جو ہم تک پہنچے ہیں، یا نہیں پہنچ

پائے۔ میں نے امام محمد کے دونوں طرح کے علمی آثار پر تحقیق کے ساتھ روشنی ڈالی ہے، ان آثار پر جو متفق علیہ ہیں اور ان پر بھی جن کے بارے میں اختلاف ہے۔ اشارتاً مستشرقین کی تردید کرتے ہوئے اس بات کی وضاحت بھی کر دی ہے کہ فقہ اسلامی کی تدوین کا اپنا ہی منہج ہے، یہ بیرونی مصادر و مناہج کے اثرات سے محفوظ رہی ہے۔ آپ کی طرف جن آثار کے منسوب ہونے پر اتفاق اور جن میں اختلاف ہے، اس کی تحقیق کے ساتھ اور اس بات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہ فقہ اسلامی بیرونی مآخذ سے ہرگز متاثر نہیں ہوئی جیسا کہ بعض مستشرقین کا دعویٰ ہے۔

تیسرے باب میں امام محمد بحیثیت فقیہ و محدث کے گفتگو کی گئی ہے۔ یہ باب تین فصلوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔ پہلی فصل میں امام محمد کی کتب سے ماخوذ ان کے اصول اور ان کی فقہ کی خصوصیات کا بیان ہے۔ اس ضمن میں بعض قدیم و جدید کتب اصول سے بھی مدد لی گئی ہے۔ میں نے ان خصوصیات اور ان اصول میں امام محمد اور ان کے ہم عصر ائمہ فقہاء کے درمیان وجوہ اتفاق و اختلاف کی طرف اشارات بھی کر دیے ہیں۔

دوسری فصل میں، میں نے حدیث اور رجالِ حدیث کے بارے میں امام محمد کی معرفت پر گفتگو کی ہے، اور ثابت کیا ہے کہ آپ اس ضمن میں اپنے ہم عصر ائمہ محدثین سے کسی طرح کم نہیں تھے، اور یہ کہ آپ کی کتابوں میں سے ایسی کتابیں بھی ہیں جن کو آپ کے منہج تدوین کی وجہ سے دوسری صدی ہجری کی کتب حدیث میں بخوشی شمار کیا جاتا ہے۔ پھر میں نے بعض محدثین سے منقول ان آراء کو بیان کیا ہے جن کی بنا پر امام محمد کو ضعف حدیث سے مُتہم کیا جاتا ہے۔ میں نے واضح کیا ہے کہ یہ آراء صحیح دلائل پر مبنی نہیں ہیں، بلکہ یہ اس اختلاف کا ردعمل ہیں جو اہل رائے اور محدثین کے درمیان موجود تھا۔

تیسری فصل میں امام محمد کے اپنے ہم عصر فقہاء اور محدثین کے درمیان گفتگو کی گئی ہے۔ اس فصل میں میں اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ امام محمد مستقل مجتہد فقیہ تھے۔ آپ کو مجتہدین فی المذہب کے طبقے میں شمار کرنا درست نہیں ہے، اور اس بات کو میں نے ان اہم اسبابِ اختلاف بیان کر کے مزید پختہ کر دیا ہے جو امام محمد، امام ابوحنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے درمیان

تھے۔ پھر میں نے اشارتاً یہ بھی بتادیا ہے کہ امام محمد ایک کامل محدث تھے۔

امام شیبانی وہ پہلی شخصیت ہیں جنہوں نے پوری شرح وبسط کے ساتھ اسلام کے قانون بین الممالک (International Law) کے بارے میں لکھا ہے، اس لیے چوتھا باب میں نے قانون وضعی اور شریعت اسلامیہ میں قانون بین الممالک پر گفتگو کے لیے قائم کیا ہے، اور اسے تین فصلوں میں تقسیم کیا ہے۔ پہلی فصل میں قانونِ وضعی میں قانون بین الممالک کی تاریخ، اور دورِ جدید میں اس کے اہم اصولوں کا جائزہ پیش کیا گیا ہے۔ دوسری فصل میں اسلام میں قانون بین الممالک کے اصول بیان کیے ہیں، جیسا کہ امام محمد نے اپنی کتابوں السیر الصغیر اور السیر الکبیر میں بیان کیے ہیں۔ تیسری فصل میں میں نے شریعت اسلامیہ اور قانون وضعی کا موازنہ کرتے ہوئے قانون بین الممالک کے ماہرین کے درمیان امام محمد کے مقام کو واضح کیا ہے۔ پانچویں اور آخری باب میں فقہ اسلامی میں امام محمد کے اثرات وخدمات کو پیش کیا ہے۔ کتاب کا خاتمہ اہم نتائج بحث اور بعض تجاویز پر مشتمل ہے۔ مختصراً یہ وہ اسلوب ہے جسے میں نے امام شیبانی کا تحقیقی مطالعہ کرنے میں اختیار کیا ہے اور مجھے امید ہے کہ یہ اندازِ تحقیق اس مقصد کی تکمیل کر دے گا، جو اس مطالعے کے لیے مطلوب ہے۔

وہ مآخذ ومصادر جن پر میں نے اس سلسلے میں اعتماد کیا اور رہنمائی لی ہے، وہ درج ذیل ہیں:

اولاً: امام شیبانی کی اپنی تالیفات، جن میں سے بعض تالیفات ہنوز قلمی نسخوں کی شکل میں ہیں، جیسے الزیادات اور الأصل۔ یہ امام شیبانی کی اہم اور سب سے بڑی کتب شمار ہوتی ہیں۔ میں نے ''قولہ لائبریری'' کا وہ نسخہ پڑھا جس میں امام محمد کے آثار کے بارے میں ایک خاص فصل کا مجھے علم ہوا اور تقریباً تین ماہ تک میں نے پوری یکسوئی کے ساتھ اس کا مطالعہ کیا۔ میں اس سلسلے میں تقریباً ہر روز ''دارالکتب مصریہ'' کا چکر لگاتا تھا۔

جہاں تک کتاب الزیادات کا تعلق ہے تو اس کی قلمی شرح کے اس نسخے کا مجھے پتہ چلا جسے قاضی خان نے تحریر کیا ہے اور جو تقریباً پانچ سو اوراق پر مشتمل ہے۔ اس شرح کا مطالعہ اس لیے کرنا پڑا کہ اس دارالکتب میں موجود الزیادات کے اصل قلمی نسخے کو پڑھنا بہت دشوار تھا۔

البتہ آپ کی مطبوعہ کتب کو میں نے بار بار پڑھا ہے، مثلاً موطا، الآثار، الحجة اور شرح السیرین۔

ثانیاً: امام سرخسی کی کتاب المبسوط جو کتب ظاهر الروایة، یعنی امام محمد کی وہ کتب جو ثقہ راویوں کے ذریعہ مروی ہیں، کی سب سے بڑی، مگر قدیم ترین شرح ہے، اس لیے اس پوری کتاب کا میں نے مطالعہ کیا ہے۔ یہ کتاب بڑی تختی کی تیس جلدوں پر مشتمل ہے اور کوئی جلد دوصد صفحات سے کم نہیں ہے۔ اسی طرح میں نے فقہ کی بعض دیگر امہات الکتب کی طرف بھی مراجعت کی ہے، جیسے امام شافعیؒ کی الأم اور امام کاسانی کی البدائع۔

ثالثاً: مذہب حنفی کی کتبِ اُصول اور دیگر معاون کتب بھی زیر مطالعہ رہیں، جنہیں محدثین نے اصول اور علومِ فقہ پر لکھا ہے، خاص طور پر استاد محترم شیخ علی الخفیف کی کتاب جو انہوں نے اختلافِ فقہاء کے اسباب کے موضوع پر تحریر کی ہے۔

رابعاً: کتبِ تراجم، کتبِ طبقات، کتب تاریخ اور ان جیسی بعض وہ کتب جو ابھی تک زیورِ طباعت سے آراستہ نہیں ہوئیں۔

خامساً: دورِ حاضر میں قانون بین الممالک پر لکھی جانے والی کتب اور اسلامی قانون بین الممالک اور اسلامی قانونِ جنگ سے متعلق جدید تحقیقات پیش نظر رہی ہیں۔

سادساً: وہ متفرق تحقیقات جو شائع ہو چکی ہیں، ان میں سے ایک تحقیق مرحوم شیخ محمد فاضل بن عاشور کی کتب ظاهر الروایه کے بارے میں ہے، جو امام محمد کی وفات کی یاد میں منعقدہ سالانہ کانفرنس کے موقع پر مجلّہ مدنیة الاسلام (ترکی) کے خاص نمبر میں شائع ہو چکی ہے۔

الغرض یہ وہ مصادر و مراجع ہیں جن کو عمومی طور پر میں نے اپنے اس تحقیقی مطالعے میں پیشِ نظر رکھا ہے۔ میں یہاں ان مشکلات اور رکاوٹوں کی تفصیل بیان نہیں کر سکتا، جو مجھے ان میں سے بعض مصادر کے حصول یا ان سے استفادے کی راہ میں برداشت کرنا پڑیں، کیونکہ انہیں ہر وہ شخص بخوبی جانتا ہے جو علمی تحقیق سے وابستہ ہے اور مصادر و مراجع کے حصول کی تکلیف برداشت کرتا ہے۔ میری خواہش اور آرزو یہ ہے کہ یہ علمی مطالعہ اپنے مقصد کو پورا کرے اور توفیق الٰہی سے عمل کا

باعث بن جائے! میں اللہ تعالیٰ سے دعا کرتا ہوں کہ وہ اسے نفع مند بنا دے اور خالصتاً اپنی ذات کے لیے بنا دے۔ اپنے حکم سے ہمارے لیے رشد و ہدایت کا سامان مہیا کر دے اور قول و عمل میں ہمیں پختگی اور استقامت عطا فرمائے، یقیناً وہی بہترین آقا اور بہترین مددگار ہے۔

ڈاکٹر محمد الدسوقی
کلیہ شریعہ، قطر یونیورسٹی

تمہید

امام محمد سے قبل فقہ کی تاریخ اور کوفے کی فقہی سرگرمیوں پر ایک نظر

﴿ا﴾ اللہ تعالیٰ نے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو مبعوث کیا تا کہ آپؐ انسانیت کو تاریکیوں سے نکال کر روشنی کی طرف لائیں اور صراط مستقیم کی طرف اس کی رہنمائی فرمائیں۔ آپؐ کی بعثت سے کچھ عرصہ پہلے انسانیت ہدایت الٰہی سے بھٹک چکی تھی، حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے قبل مبعوث ہونے والے انبیاء کی شریعتیں تحریف کا شکار ہو چکی تھیں اور لوگ ان کی تعلیمات کو چھوڑ کر فساد و منکر کی زندگی کے خوگر ہو گئے تھے۔ ان حالات میں وہ اس بات کے سخت ضرورت مند تھے کہ کوئی ایسی شخصیت آئے، جو دنیا و آخرت کی فلاح و نجات کی راہیں ان کے سامنے روشن کر دے، چنانچہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم مبعوث ہوئے تا کہ آپ انسانیت کو گمراہی، انارکی اور سرکشی کی ان خوفناک گھاٹیوں سے نکالیں جن میں لوگ بھٹک رہے تھے۔

آنجنابؐ سے پہلے مبعوث ہونے والے انبیاء کے برعکس رسالت محمدی صرف آپؐ کی قوم کے لیے خاص نہ تھی، بلکہ آپؐ کی رسالت عالمی تھی اور رنگوں، زبانوں، علاقوں کے اختلاف سے ماوراء یہ پوری نوع انسانی کے لیے دعوت کی حامل تھی۔ یہی وجہ ہے کہ یہ ہر دور اور ہر علاقے کے لیے قابل عمل ہے، تا کہ زمین اور اس پر موجودات کا اللہ اسے وارث بنا دے۔ اسی سے یہ بات بھی ثابت ہو جاتی ہے کہ نبوت محمدی تمام نبوتوں کا خاتمہ و تتمہ ہے اور آپؐ کی رسالت سب سے آخری رسالت ہے۔

عرب: قبل از اسلام

﴿۲﴾ اللہ تعالیٰ نے جن عربوں میں سے اپنے نبی حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو منتخب کیا، اور جن کی زبان میں قرآن نازل کیا اور جو اسلام کے علمبردار، اس کے داعی اور روئے زمین پر اسے پھیلانے والے بن گئے، وہ ایک ان پڑھ اُجڈ قوم کے افراد تھے جنہیں پڑھنا لکھنا تک نہ آتا تھا۔ نہ ان کو وہ علوم ہی حاصل تھے جو ان کی ہمسایہ قوموں — رومیوں اور ایرانیوں — کو حاصل تھے۔ انہیں صرف زبان، لغت، شاعری، سفر اور تاریخ کا علم تھا، یا ان علوم کا جو ان کی زندگی کے لیے ضرورت بن چکے تھے، مثلاً علم نجوم، علم قیافہ، فال گیری اور علم انساب، تاہم ان علوم سے ان کی معرفت تجربے کی بناء پر تھی، نہ کہ حقائق کا علم حاصل کرنے پر، اور نہ تعلیم و تعلّم کی بناء پر۔[۲]

اسی طرح عربوں کے ہاں قبل از اسلام کچھ قوانین و قواعد بھی تھے جو ان کی زندگی اور معاملات کو کنٹرول کرتے تھے، مگر یہ قواعد و قوانین کسی باقاعدہ شریعت پر مبنی نہ تھے، بلکہ ان عادات و افعال کے تابع تھے جو اختلاف قبائل کے ساتھ ساتھ تبدیل ہوتے رہتے تھے۔[۳] یہ گروہی اور علاقائی تعصّبات پر مبنی غیر منظم، غیر مدوّن، غیر مستقل اور منتشر قوانین تھے۔ مزید براں عمومی لحاظ سے وہ ایک صحت مند معاشرے کے قیام اور باوقار زندگی گزارنے والی امت صالحہ کو وجود میں لانے کی صلاحیت نہیں رکھتے تھے۔ انہی وجوہ کی بناء پر اسلام آیا، تاکہ عقیدے کو شرک و اوہام سے آزاد کرائے، اور انسانی معاشرے کے لیے ایسے قواعد و اُصول مقرر کرے جو انسانی زندگی کے لیے فضیلت، سعادت، جدیدیت[۴] اور استقلال کے ضامن ہوں۔

قرآن کی مکی اور مدنی سورتیں

﴿۳﴾ محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم نے مکے میں اپنے رب کے حکم کو علی الاعلان بیان کیا۔ قرآن کریم کا نصف سے زائد حصہ ہجرتِ مدینہ سے قبل مکی دور ہی میں آپؐ پر نازل ہوا، اور جتنا قرآنی حصہ مکے میں نازل ہوا وہ فقہی قانون سازی پر زیادہ مبنی نہ تھا، کیونکہ نزول قرآن کا اولین مقصود دعوت الی

اللہ، توحیدِ الٰہی اوران مختلف معبودانِ باطلہ کا ابطال تھا جن کی لوگ اسلام سے قبل عبادت کیا کرتے تھے، قیام آخرت پر دلائل پیش کرنا، اور دعوت الی اللہ کی راہ میں پیش آنے والے مصائب و مشکلات برداشت کرنے کے لیے سابق انبیاء ومرسلین کے مختلف واقعات کے ذریعے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو تسلی دینا ہے۔ جہاں تک تفصیلی فقہی قانون سازی کا معاملہ ہے تو اس کا بہت بڑا حصہ مدنی سورتوں میں نازل ہوا، جو مجموعی طور پر قرآن کے تہائی حصے سے کچھ زائد ہیں۔۵ فقہی احکام کی ایک کثیر تعداد اپنی قانون سازی میں ان واقعات سے متعلق تھی جو وقوع پذیر ہو چکے تھے، یا ان سوالات سے متعلق تھی جو صحابہ کرامؓ آنحضورؐ سے پوچھتے تھے۔٦

اجتہادِ رسولؐ

﴿۴﴾ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد بعثت وحی الٰہی کی تبلیغ ہی نہ تھا، بلکہ اس کے ساتھ ساتھ آپ کی ذمہ داری یہ بھی تھی کہ قرآن کریم کے مبہم مقامات کی توضیح اور مجمل مقامات کی تفصیل بیان کریں اور جو احکام توضیح طلب ہیں ان کی تفسیر و وضاحت کریں۔

اللہ تعالیٰ نے اپنی کتابِ عزیز میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اصل مقصدِ بعثت کو بیان کرتے ہوئے واضح فرمایا ہے کہ آپؐ مبلغِ قرآن، مبیّن قرآن اور قرآن کے مقاصد و آیات کی توضیح کرنے والے ہیں، چنانچہ ارشاد الٰہی ہے: **و انزلنا الیک الذکر لتبین للناس ما نزل الیھم و لعلھم یتفکرون** ۷ (اور اب ہم نے یہ ذکر تم پر نازل کیا ہے تاکہ تم لوگوں کے سامنے اس تعلیم کی تشریح و توضیح کرتے جاؤ جو ان کے لیے اتاری گئی ہے، اور لوگ خود بھی غور و فکر کریں۔)

مسلمان آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ان امور کے بارے میں سوال کیا کرتے تھے جو ان پر مخفی ہوتے تھے۔ ہر نئے پیش آنے والے معاملے میں آپ کے دامنِ رحمت میں پناہ لیتے تھے جس کے بارے میں حق یا صحیح ہونے کا انہیں علم نہ ہوتا تھا۔ کبھی تو رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم ان کو اپنی رائے سے جواب دے دیا کرتے تھے اور کبھی وحی الٰہی کا انتظار فرماتے تھے۔ وحی الٰہی بعض معاملات میں آپؐ کی رائے اور فیصلے کے برعکس بھی نازل ہوتی تھی، جیسا کہ اسیرانِ بدر کے

معاملے میں ہوا کہ آپ ؐ نے حضرت ابوبکرؓ کے مشورے کو قبول کرتے ہوئے مشرکین سے فدیہ قبول کرلیا اوران کے قتل کرنے کے بارے میں حضرت عمرؓ کی رائے کو قبول نہ کیا، تو اس کے بعد یہ ارشاد الٰہی نازل ہوا: **ما كان لنبي ان يكون له أسرى حتى يثخن في الارض تريدون عرض الدنيا والله يريد الأخرة و الله عزيز حكيم. لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذ تم عذاب عظيم** ۸ (کسی نبی کے لیے یہ زیبا نہیں ہے کہ اس کے پاس قیدی ہوں، جب تک کہ وہ زمین میں دشمنوں کو اچھی طرح کچل نہ دے۔ تم لوگ دنیا کے فائدے چاہتے ہو، حالانکہ اللہ کے پیش نظر آخرت ہے، اور اللہ غالب اور حکیم ہے۔ اگر اللہ کا نوشتہ پہلے نہ لکھا جا چکا ہوتا تو جو کچھ تم لوگوں نے لیا ہے، اس کی پاداش میں تم کو بڑی سزا دی جاتی)۔

علماءِ اصول اور فقہاء کے درمیان اجتہادِ رسول کے بارے میں اختلاف ہے کہ: کیا آپ کو اجتہاد کا حق حاصل ہے، اور کیا آپ ؐ نے اجتہاد کیا ہے؟

﴿۵﴾ اس موضوع پر فقہاء و علمائے اصول کے طویل مباحث ہیں، ۹ اور اس سلسلے میں شدید اختلاف ہے۔ بعض کا مسلک یہ ہے کہ رسول اکرمؐ کو سرے سے اجتہاد کا حق حاصل ہی نہیں ہے، کیونکہ آپ اتباعِ وحی کے پابند ہیں، نیز یہ کہ آپ پیش آمدہ سوال کا جواب دینے کے لیے وحی الٰہی کا انتظار کیا کرتے تھے۔ مزید براں وحی کے مقابلے میں اجتہاد پر اعتماد کمزور تر ہے، کیونکہ اجتہاد میں تو بہر حال خطا کا امکان موجود ہے اور وحی میں بالکل نہیں، جیسا کہ آیات قرآنی —— **وما ينطق عن الهوى . ان هو الا وحي يوحى** ۱۰ (اور نہ وہ اپنی خواہش سے کوئی بات کہتے ہیں، وہ تو صرف وحی ہے جو اتاری جاتی ہے)۔—— رسول کریمؐ سے صادر ہونے والی ہر چیز کو وحی الٰہی پر منحصر قرار دیتی ہیں۔ اگر آپ کو اجتہاد کرنے کا اختیار ہوتا تو پھر آپ کا ہمہ قسم کلام وحی کی بناء پر صادر ہونا قرار نہ پاتا۔ ۱۱

بعض فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ بلاشبہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سب سے پہلے تو وحی الٰہی کا انتظار کرنے کے پابند تھے، لیکن اگر پیش آمدہ مسئلے کے فوت ہونے کا اندیشہ ہوتا اور اس بارے میں آپ ؐ پر وحی نازل نہ ہوتی، تو پھر آپ کو اجتہاد کا اختیار تھا۔

ایک رائے یہ بھی ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم جنگی احکام اور دنیوی امور کے بارے میں تو اجتہاد پر مامور تھے، لیکن ان کے علاوہ احکام کے لیے نہیں۔۱۲

﴿۶﴾ جمہور فقہاء اور علمائے اصول کا مذہب یہ ہے کہ اجتہاد کرنا رسولؐ کے لیے جائز ہے،۱۳ اور آپؐ نے اجتہاد کیا بھی ہے، نیز آپؐ کا اجتہاد کسی متعین موضوع کے ساتھ خاص نہیں تھا۔ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب کریم میں خود آپؐ کو مشورہ کرنے کا حکم دیا ہے: **وشاورهم في الامر** ۱۴ (اور دین کے کام میں ان مسلمانوں کو بھی شریکِ مشورہ رکھو)۔ یہ مشورے کا حکم صرف ان معاملات کے بارے میں ہے، جن کا فیصلہ آپ بذریعۂ اجتہاد کرتے تھے، نہ کہ ان معاملات کے بارے میں جن کا فیصلہ آپؐ وحی کے ذریعہ کرتے تھے۔۱۵ اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نے بہت سے احکام کی علت (cause) بیان فرمائی۔ تعلیل اتباعِ علت کی موجب ہوتی ہے، جہاں کہیں بھی ہو اور یہی اصل قیاس ہے۔۱۶ مثلاً آپؐ نے کسی عورت کو اس کی پھوپھی اور خالہ پر بیاہ کرلانے کی علت بیان کرتے ہوئے یوں ممانعت فرمائی: **انکم اذا فعلتم ذلک قطعتم ارحامکم**، یعنی جب ایسا کرو گے تو اپنی رشتہ داریوں کے خاتمے کا ارتکاب کرو گے۔ اسی طرح مروی ہے کہ آپؐ احکام کو ان کے نظائر، اسباب اور مختلف مثالیں بیان کر کے سمجھاتے تھے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ نظیر (similar) کا حکم وہی ہوتا ہے جو اس کی مثل (exact equivalent) کا ہوتا ہے، اور یہ کہ علتیں اور اسباب نفی اور اثبات کے لحاظ سے احکام میں مؤثر ہوتے ہیں۔ دیکھیے! یہ حضرت عمرؓ ہیں جو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس یہ کہنے کی غرض سے جا رہے ہیں کہ: اے اللہ کے رسولؐ! آج مجھ سے بہت بڑا گناہ سرزد ہو گیا کہ میں نے روزے کی حالت میں بیوی کا بوسہ لے لیا ہے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس کے جواب میں ان سے فرماتے ہیں: کیا خیال ہے تمہارا، کہ اگر تم روزے کی حالت میں پانی سے کلی کر لو؟ حضرت عمرؓ جواب میں کہتے ہیں کہ اس سے تو روزے میں کوئی فرق نہیں آتا۔ یہ سن کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا: فَصُم ۱۷ (پھر روزہ مکمل کرو)۔ [بوسہ لینے سے بھی روزے میں کوئی فرق نہیں آیا]۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو اس سے بڑھ کر عقلِ سلیم اور فکرِ قویم رکھنے والے انسان تھے، جو دوسروں سے کہیں

زیادہ مقاصدِ تشریع اور حکم تشریع کو جانتے تھے۔ آپؐ کے علاوہ کسی ایسے شخص کی طرف سے اجتہاد ہو جس میں شرائطِ اجتہاد پوری پائی جاتی ہوں تو اس پر اجتہاد کرنا لازم ہوگا، بشرطیکہ اس کے علاوہ کوئی دوسری شخصیت ایسی نہ ہو جو اس کی قائم مقام بن سکے۔

رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی حیات مبارکہ میں دینی معاملات میں لوگوں کے لیے واحد مرجع و مرکز تھے جن سے لوگ مسائل دریافت کرتے تھے اور آپؐ انہیں فتویٰ دیتے تھے، اور آپؐ ان سب سے بہتر انسان تھے جن میں وہ شرائط بتمام وکمال موجود تھیں جن کی بناء پر آدمی غور وفکر اور اجتہاد کا اہل بنتا ہے، لہٰذا آپؐ دوسروں کے مقابلے میں اجتہاد کرنے کے بدرجہ اولیٰ مستحق تھے۔ ۱۸ بلاشبہ آپؐ فقہاء و مجتہدین کے امام اور علماء و محققین کے لیے اسوہ و نمونہ تھے۔

رسول اللہؐ کے بعض اجتہادی معاملات

﴿۷﴾ اس بناء پر ہر اس معاملے میں رسول کی اطاعت لازم ہے، جسے وہ اپنے رب کی طرف سے پہنچاتا ہے اور جس کا حکم دیتا ہے، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: **یا ایھا الذین امنوا اطیعوا اللہ و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم** ۱۹ (یعنی اے لوگو جو ایمان لائے ہو، اطاعت کرو اللہ کی اور اطاعت کرو رسول کی اور ان لوگوں کی جو تم میں سے صاحب امر ہوں)۔ یہی وجہ ہے کہ اجتہادِ رسولؐ کو ایک تقدس حاصل ہوتا ہے جو آپؐ کے علاوہ کسی کو حاصل نہیں، لہٰذا آپؐ کا اجتہاد واجب الاتباع ہے، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال، افعال اور تقریرات قانون سازی کا حصہ ہیں۔ یہاں اجتہادِ رسول کی دونوعیتوں کے درمیان فرق کرنا ضروری ہے:

(الف) وہ اجتہاد جو حلال وحرام کی وضاحت سے متعلق ہو، یا بالفاظ دیگر اصول واحکامِ شرعیہ مقرر کرنے سے متعلق ہو۔ اس اجتہاد کے سلسلے میں رسول کریمؐ واجب الاتباع ہیں۔ اللہ تعالیٰ کسی خطا پر آپ کو برقرار نہیں رکھتا۔ اگر آپؐ نے کوئی حکم برقرار رکھا اور اللہ نے اس میں خطا کی بناء پر تنبیہ نہ کی تو وہ حکم شرعی بن جاتا ہے جس پر عمل کرنا اور اس سے باہر نہ جانا لازم ہو جاتا ہے۔

(ب) ایسا اجتہادِ رسولؐ جو ان دنیوی امور سے متعلق ہو، جن کا تعلق حِلّت اور حرمت سے نہیں ہوتا،

مثلاً کھجور کے درختوں کی پیوند کاری کے بارے میں بعض صحابہؓ نے آپؐ سے مشورہ لیا، تو آپؐ نے پیوند کاری نہ کرنے کا مشورہ دیا۔ صحابہؓ نے پیوند کاری نہ کی، تو اس سال کھجوروں کا پھل نہ رہا۔ انہوں نے دوبارہ اس سلسلے میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف رجوع کیا۔ تب آپؐ نے فرمایا: أنتم أدری بشؤون دنیا کم، یعنی تم اپنے دنیا کے معاملات کو بہتر جانتے ہو۔

اس قسم کے اجتہاد میں رسولؐ واجب الاتباع نہیں ہیں اور اس میں آپؐ سے خطا کا سرزد ہونا بعید از امکان نہیں ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود اس بات کی وضاحت کی ہے کہ کبھی کبھی فیصلہ کرنے میں ان سے خطا ہو جاتی ہے، ۲۰ لیکن یہ ایک ایسی چیز ہے جو ہمارے بس سے باہر ہے۔ ہم نہیں جان سکتے کہ آپؐ سے کہاں خطا واقع ہوئی، تاہم آپؐ سے خطا کا سرزد ہونا بعید از امکان نہیں ہے۔ ۲۱

﴿۸﴾ وہ مسائل و حوادث جن کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اجتہاد کیا ہے، ان میں سے بعض کی طرف قرآن کریم نے اشارہ کیا ہے، جبکہ بعض دیگر کا تذکرہ حدیث، سیرت، فقہ اور اصول کی کتابوں میں ملتا ہے۔ یہ بات پیش نظر رہے کہ جن اجتہادی معاملات کی طرف قرآن کریم نے اشارہ کیا ہے، وہ ایسے معاملات ہیں جن میں اللہ تعالیٰ نے اجتہادِ رسول سے موافقت نہیں کی، مثلاً اسیرانِ بدر کا معاملہ، جنگِ تبوک سے پیچھے رہنے والوں کو آپ کا اجازت دینا وغیرہ۔ یہ بات گزر چکی ہے کہ رسول اکرمؐ نے اسیرانِ بدر کے معاملے میں صحابہؓ سے مشورہ طلب کیا، اور آپؐ نے ان کو قتل کرنے کی بجائے فدیہ قبول کرنے کے بارے میں حضرت ابوبکرؓ کی رائے کو ترجیح دی۔ اس کے بعد قرآنی آیت کا نزول ہوا جس میں وضاحت کر دی گئی کہ صحیح اور حق رائے آپ کی رائے کے خلاف ہے۔ اسی طرح غزوہ تبوک کے موقع پر جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات مبارکہ کا آخری غزوہ ہے، آپؐ نے ان بعض منافقین کو پیچھے رہنے کی اجازت دے دی جنہوں نے جھوٹے عذر پیش کیے تھے۔ آپ نے اُن کے کمزور عذروں کو قبول کیا۔ اس کے نتیجے میں بعض سچے اہل ایمان بھی پیچھے رہ گئے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سب کو جنگ سے پیچھے رہنے کی اجازت دے دی۔

لیکن اللہ تو دلوں میں پوشیدہ نیتوں کی حقیقت کو خوب جانتا تھا، وہ اپنے رسول کی اس اجازت پر راضی نہ ہوا، اور آپؐ کو فہمائش کی کہ اجازت طلب کرنے والوں کو اجازت دینے میں تاخیر کرنا اور جلد بازی نہ کرنا آپؐ کے لیے زیادہ مناسب تھا، تاکہ یہ بات واضح ہو جاتی کہ عذر پیش کرنے میں کون سچا ہے اور کون منافق؟ کیونکہ اگر آپ اجازت نہ بھی دیتے تو منافقین پھر بھی لازماً پیچھے رہ جاتے۔ اسی بارے میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: **لو كان عرضا قريبا و سفرا قاصدا لا تبعوك ، ولكن بعدت عليهم الشقة ، و سيحلفون بالله لو استطعنا لخرجنا معكم يهلكون انفسهم والله يعلم انهم لكاذبون. عفا الله عنك لم أذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا و تعلم الكاذبين** ۲۲ (اے نبیؐ، اگر فائدہ سہل الحصول ہوتا اور سفر ہلکا ہوتا تو وہ ضرور تمہارے پیچھے چلنے پر آمادہ ہو جاتے، مگر ان پر تو یہ راستہ کٹھن ہو گیا ہے۔ اب وہ اللہ کی قسم کھا کھا کر کہیں گے کہ اگر ہم چل سکتے تو یقیناً تمہارے ساتھ چلتے۔ وہ تو اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈال رہے ہیں۔ اللہ خوب جانتا ہے کہ وہ جھوٹے ہیں۔ اے نبیؐ، اللہ تمہیں معاف کرے تم نے کیوں انہیں رخصت دے دی؟ [تمہیں چاہیے تھا کہ خود رخصت نہ دیتے] تاکہ تم پر کھل جاتا کہ کون لوگ سچے ہیں اور جھوٹوں کو بھی تم جان لیتے)۔

چنانچہ یہ ارشادِ الٰہی: **عفا الله عنك لم اذنت لهم** (اے نبیؐ، اللہ تمہیں معاف کرے تم نے کیوں انہیں رخصت دے دی؟) اس بات کو واضح کر دیتا ہے کہ رسول کریمؐ کے اس اجتہاد میں اللہ کی موافقت آپ کے ساتھ نہ تھی۔ چونکہ اجازت طلب کرنے والوں میں جنہیں آپؐ نے اجازت دے دی، منافق بھی تھے اور سچے مومن بھی، اس لیے اللہ نے آپؐ کو اس اجتہاد پر برقرار نہ رکھا۔۲۳

﴿۹﴾ فقہاء اور اصولیین کے درمیان جس طرح اجتہادِ رسول کے بارے میں اختلاف ہے، اسی طرح دورِ رسالت میں اجتہادِ صحابہؓ کے بارے میں بھی اختلاف ہے۔۲۴ بعض کا مسلک یہ ہے کہ رسول اللہ کی موجودگی میں صحابہؓ کے لیے اجتہاد کرنا جائز نہیں تھا، جبکہ آپؐ انہیں وحیِ الٰہی پہنچا رہے تھے اور انہیں دریافت کردہ مسائل کے بارے میں فتویٰ دے رہے تھے۔ آں حضرتؐ کے ساتھ ان

کا تعلق دراصل آپؐ کے احکام بغور سن کر اتباع کرنے کا تھا، یا بالفاظِ دیگر ہر معاملے میں فہم و توجیہہ کے لحاظ سے آپؐ پر اعتماد کرنے کا تھا۔۲۵ بعض فقہاء نے زمانۂ رسولؐ میں اجتہادِ صحابہؓ کے جواز کے لیے یہ قید لگائی ہے کہ آپؐ کے اور ان کے درمیان دور دراز کا فاصلہ ہو، یا پیش آمدہ مسئلے کے موقع کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہو۔۲۶

لیکن راجح رائے یہ ہے کہ صحابہ کرامؓ نے اجتہاد کیا ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں کیا ہے اور آپؐ کی غیر موجودگی میں بھی، بلکہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود انہیں اجتہاد کی ترغیب دی ہے، تاکہ آپؐ انہیں تحقیق و استنباط کے طریقے سکھائیں اور ان کے اندر غور و فکر اور استدلال کی قوت کو پروان چڑھائیں، اسی لیے وہ اپنے اجتہادات رسول اکرمؐ کے سامنے پیش کرتے تھے یا آپؐ تک پہنچاتے تھے، پھر آپؐ صحیح اجتہاد کرنے والے کی تصویب فرماتے اور غلط اجتہاد کرنے والے کی غلطی سے آگاہ کرتے۔۲۷

اجتہادِ صحابہؓ: دورِ رسالت میں

﴿۱۰﴾ اجتہاد نے دورِ رسالت میں کوئی اہم کردار ادا نہیں کیا۔۲۸ کیونکہ آسمان سے وحیِ الٰہی نازل ہو رہی تھی، اور اجتہاد کے لیے کوئی قابل ذکر میدان نہیں تھا۔ یہی وجہ ہے کہ اس دور میں اجتہاد کو مستقل مصادرِ تشریع میں شمار نہیں کیا جاتا۔ حقیقت یہ ہے کہ اجتہادِ رسولؐ بھی بالآخر وحی کی طرف لوٹتا ہے، اور اجتہادِ صحابہؓ کا مرجع بھی بالآخر سنتِ رسول ہی قرار پاتا ہے،۲۹ لیکن اس سے اس بات کی نفی نہیں ہوتی کہ دورِ رسالت میں اجتہاد ایک امر واقعہ تھا۔ رسولؐ نے اجتہاد کیا اور صحابہ کرامؓ نے بھی آں حضورؐ کی موجودگی اور غیر موجودگی میں اجتہاد کیا، البتہ یہ اجتہاد گنے چنے مسائل و معاملات تک محدود تھا۔۳۰

﴿۱۱﴾ یہ بات قابل ذکر ہے کہ زمانۂ نبوت میں لفظ فقہ کا اطلاق کتاب و سنت کی نصوص سے سمجھی جانے والی ہر بات پر ہوتا تھا، خواہ اس کا تعلق عقائد سے ہو، یا عملی قانون سازی سے، یا آداب سے ہو، اور یہ کہ دورِ رسالت مآبؐ میں احکام کا ماخذ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر قرآن کریم کی

صورت میں نازل ہونے والی وحی اور آپؐ کی بیان کردہ وضاحت تھی جو آپؐ کے اقوال، افعال اور تقاریر کی صورت میں ہوتی تھی۔ نیز اس سلسلے میں اصول وقواعد کے استعمال کی کوئی حاجت نہ ہوتی تھی۔ ۳۱ اجتہاد رسولؐ اور اجتہاد صحابہؓ نہ تو احکام میں اختلاف کا باعث تھا اور نہ آراء میں تعارض ہی کا: یہ بات بیان ہو چکی ہے کہ رسول کریمؐ ایسے اجتہاد میں خطا پر برقرار نہ رہتے تھے جس کا تعلق اصول واحکام شرعیہ کے مقرر کرنے سے ہوتا تھا، اسی طرح صحابہ کرامؓ اپنے درمیان اختلافات کے وقت آپؐ کی خدمت میں پیش ہوتے، اور آپؐ ان کے درمیان فیصلہ فرما دیتے، اور تمام صحابہؓ آپؐ کے حکم اور رہنمائی کے سامنے سرتسلیم خم کر دیتے تھے۔ اس لحاظ سے فقہ واقعی اور عملی رہا، نہ کہ فرضی اور نظری۔

﴿۱۲﴾ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے وفات پائی تو اپنے پیچھے مسلمانوں کے لیے کتاب اللہ اور وہ احادیث چھوڑیں جنہیں آپؐ نے بیان کیا تھا، اور وہ افعال چھوڑے جنہیں آپؐ نے انجام دیا تھا۔ ان کے لیے کوئی باقاعدہ مدون فقہ نہیں چھوڑی، البتہ ہمہ قسم کے اصول، قواعد اور جزوی احکام قرآن وسنت میں بکھرے پڑے ہیں۔ ۳۲

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد صحابہ کرامؓ کی یہ ذمہ داری تھی کہ وہ اسلام کے مقاصد کو قائم رکھنے اور دعوت اسلام کو پوری نوع انسانی تک پہنچانے کے لیے اپنی مساعی کو جاری رکھیں۔ اسی مقدس پیغام کی خاطر وہ اپنی جانیں ہتھیلیوں پر رکھ کر روئے زمین پر پھیل گئے۔ اللہ کے سوا انہیں کسی کا ڈر نہ تھا، ان کی مساعی کے پیچھے قوموں کے مال ودولت چھیننے اور ان کو غلام بنانے کا جذبہ ہرگز کارفرما نہ تھا، بلکہ ان کا مقصد نصرتِ حق اور اللہ تعالیٰ کے کلمے کی سربلندی تھی کہ دنیا پر کوئی فتنہ وفساد باقی نہ رہے اور دین سارے کا سارا اللہ کے لیے ہو جائے۔

کسی کو یہ گمان ہرگز نہ ہو کہ اسلام میں جنگ کا مقصد لوگوں کو زبردستی ایمان قبول کرنے پر مجبور کرنا ہے۔ قرآن کریم نے تو کھلے لفظوں میں اس بات کی وضاحت کر دی ہے کہ دین کے معاملے میں کوئی زور زبردستی نہیں ہے، بلکہ صحیح عقیدے کی اساس تو دلیل اور ضمیر کی آواز پر قائم ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن کریم نے آیات کی ایک بہت بڑی تعداد میں، ۳۳ ہر اس چیز میں جسے

اللہ نے پیدا کیا ہے، غور وفکر اور تدبر وتفکّر کی دعوت دی ہے، اور ان لوگوں کا مرثیہ کہا ہے جنھوں نے اپنی عقلوں سے کام نہیں لیا، جو آنکھیں بند کر کے بغیر کسی غور وفکر کے اپنے اسلاف کی راہ پر چل پڑے اور انہوں نے اپنے موروثی معتقدات میں اپنے آباء واجداد کی اندھی تقلید کی۔ ایسے لوگوں کو جانور، بلکہ جانوروں سے بھی بدتر اور راہ راست سے ہٹے ہوئے قرار دیا گیا ہے۔

اسلام میں جنگ کا ایک بلند پایہ پیغام اور مقام ہے، اور وہ ہے ہر فرد کے لیے دینی حریت و آزادی کا قائم کرنا۔ پھر اس کے بعد جو چاہے، ایمان قبول کر لے، اور جو چاہے کفر کا رویہ اختیار کرے۔

اسلام سے قبل بادشاہ، حکمران، سردار اور سوسائٹی کے معزز لوگ عقائد سازی میں من مانا تصرف کیا کرتے تھے، اور لوگوں پر اپنی مرضی کے مطابق عبادت کے طریقے اور مذہبی رسم ورواج ٹھونس دیتے تھے۔ اسلام کا ظہور اپنی عام اور دائمی دعوت کے ساتھ اس لیے ہوا کہ وہ انسانیت کو شرک، ظلم اور سرکشی سے آزاد کرائے۔ مسلمانوں پر جہاد اس لیے فرض کیا گیا کہ معاشرے سے ظلم کا خاتمہ ہو، عدل وانصاف کا بول بالا ہو، حق کا چلن ہو، روئے زمین پر کہیں بھی اللہ کی حکمرانی کے علاوہ کسی کی حکمرانی قائم نہ ہو، اور ہمیشہ کے لیے کلمۃ اللہ سربلند اور کلمۂ کفر سرنگوں ہو جائے۔

وفاتِ رسولؐ کے بعد اشاعت اسلام

﴿۱۳﴾ سیدنا ابوبکرؓ کو خلیفۂ رسول منتخب کرنے کے بعد سب سے پہلے مسلمانوں کو مرتدوں کے خلاف لڑنا پڑا۔ اس کے بعد حضرت ابوبکرؓ نے روم وایران کے ممالک فتح کرنے کے لیے لشکر روانہ کیے، مگر قبل اس کے کہ یہ لشکر اپنے مقدس مقاصد حاصل کرتے، حضرت ابوبکرؓ کا انتقال ہو گیا۔ امیر المؤمنین سیّدنا عمرؓ بن خطاب خلیفہ منتخب ہوئے تو آپؓ کے عہد خلافت میں شام، عراق، مصر اور ایران کی فتوحات کی تکمیل ہوئی۔ اسی طرح آپؓ نے اپنے دورِ خلافت میں بڑے بڑے اسلامی شہروں، مثلاً فسطاط، کوفہ اور بصرہ کی بنیاد رکھی، اور وہاں مسلمانوں کی بہت بڑی تعداد کو آباد کیا، جن میں صحابہ کرامؓ کی ایک کثیر تعداد موجود تھی۔ ۲۴ سیّدنا حضرت عمرؓ کے بعد فتوحات کا یہ سلسلہ جاری

رہا۔ پہلی صدی ہجری ختم ہونے کے قریب تھی کہ اسلامی لشکر نے شمالی افریقہ فتح کرنے کے بعد اندلس کو فتح کرنے کے لیے بحرِ متوسط کو عبور کرلیا تھا۔اسی طرح وہ مشرقی جانب سمرقند تک پہنچ چکے تھے۔

﴿۱۴﴾ ان عظیم فتوحات کی بدولت اسلام مختلف تہذیب وتمدن رکھنے والی اقوام میں پھیل گیا اور قدیم تہذیبوں کی حامل کئی اقوام اسلامی حکومت کے زیرِ نگیں آ گئیں۔۳۵ اسلامی ممالک کا میل جول ان غیر اقوام سے بڑھا، اور مختلف قومیتوں اور ذاتوں کے حامل عناصر ان میں داخل ہو گئے، تو لازمی طور پر بہت سے نئے مسائل بھی سامنے آئے، جن سے صحابہ کرامؓ کو دورِ رسالت مآبؐ میں واسطہ نہ پڑا تھا۔ صحابہ کرامؓ کی ذمہ داری تھی کہ وہ ہر پیش آنے والے نئے مسئلے اور واقعے کا مناسب حل پیش کریں۔ کسی نے بھی یہ دعویٰ نہیں کیا کہ قرآن کریم اور سنت رسولؐ پیش آمدہ اور آئندہ پیش آنے والے تمام جزئی مسائل کا قطعی حل ہیں۔۳۶ اس کی وجہ یہ ہے کہ علامہ شہرستانی کے بقول ''نصوص محدود ہیں، جبکہ مسائل وحوادث غیر محدود ہیں''، ۳۷ اور محدود، غیر محدود کو منضبط نہیں کر سکتی۔ یہی وجہ ہے کہ صحابہ کرامؓ نے پیش آنے والے نئے مسائل کا حل معلوم کرنے کے لیے اجتہاد سے کام لیا۔ چونکہ وہ عہد رسالت سے قریب تھے، قرآن کریم کا فہم اور اسباب نزولِ آیات کی کامل معرفت رکھتے تھے، رسول اللہؐ کے فیصلوں اور احادیث سے کاملاً آگاہ تھے، اور اس بات پر ایمان رکھتے تھے کہ احکام ایسی علتوں کے لیے مقرر کیے گئے ہیں، جو اس کی متقاضی ہیں اور ایسے مقاصد کے لیے ہیں، جن کا حصول ان کے ذریعے ممکن ہوتا ہے، ۳۸ اس لیے وہ اپنے اجتہاد میں وسعت کے لحاظ سے زیادہ کشادہ نظر اور فہم کے اعتبار سے زیادہ گہرائی کے حامل تھے۔ ان میں سے ہر ایک دوسرے کی رائے کا احترام کرتے ہوئے اپنی رائے سے اس وقت دستبردار ہو جاتا، جب اسے معلوم ہو جاتا کہ دوسرے کی رائے اس کی رائے کے مقابلے میں حق کے زیادہ قریب ہے۔ اسی طرح وہ فتویٰ دینے میں بھی جلد بازی کو ناپسند کرتے تھے اور ہر ایک کی خواہش ہوتی تھی کہ دوسرا ہی فتویٰ دے دے۔ عبداللہؒ بن مبارک فرماتے ہیں کہ: سفیان نے عطاء سے اور عطاء نے عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ کے حوالے سے بیان کیا کہ ''میں ایک سو بیس اصحابِ رسولؐ سے ملا ہوں ——

میرا خیال ہے کہ انھوں نے کہا مسجد میں ملا ہوں۔ ــــ ان میں سے جو بھی محدث تھا، اس کی یہی خواہش ہوتی تھی کہ اس کا دوسرا محدث بھائی ہی حدیث بیان کرے۔ اور جو ان میں سے مفتی تھے، ان میں سے ہر ایک یہی چاہتا تھا کہ اس کا دوسرا مفتی بھائی ہی فتویٰ دے دے''۔۳۹

﴿۱۵﴾ اس حزم واحتیاط کے باوجود صحابہ کرامؓ سب سے پہلے کتاب اللہ کی طرف رجوع کرتے تھے۔ اگر اس میں کوئی حکم مل جاتا تو اسی کو تھام لیتے اور اس مسئلے کے مقتضیٰ کے مطابق اس پر حکم جاری کر دیتے۔ اگر قرآن میں نہ پاتے تو سنت رسولؐ کی طرف رجوع کرتے۔ اگر اس مسئلے کے بارے میں انہیں کوئی حدیث مل جاتی تو اس پر عمل کرتے، لیکن اگر قرآن وسنت میں کوئی حکم نہ پاتے ۴۰ تو اجتہاد سے اپنی آراء قائم کرتے اور غور وفکر کے ذریعے ایسا حکم لگاتے جو مقاصدِ شریعت اور اس کے قواعدِ عامہ کے زیادہ قریب ہوتا۔

اس صورت میں صحابہ کرامؓ نے اجتہاد کیا اور اپنے اجتہاد میں رائے کو ذہانت کے ساتھ استعمال کیا۔ انہیں جہاں ضرورت محسوس ہوتی، وہاں پوری سرگرمی کے ساتھ قیاس سے کام لیتے اور ان مصالح کو پیشِ نظر رکھتے جن کو شریعتِ اسلامیہ نے ملحوظ رکھا ہے۔

امام مُزَنی کہتے ہیں کہ عہدِ رسالت کے فقہاء سے لے کر ہمارے دور کے فقہاء تک اور اس کے بعد بھی سب نے دینی امور میں احکام کے استنباط کے لیے آراء کا استعمال کیا ہے۔ وہ مزید کہتے ہیں کہ فقہاء کا اس بات پر اجماع ہے کہ حق کی نظیر حق ہوتی ہے اور باطل کی نظیر باطل ہوتی ہے۔۴۱ امام ابن قیم فرماتے ہیں کہ صحابہ کرامؓ نے مسائل وحوادث کو ان کے نظائر کے ذریعے پیش کیا اور انہیں ان جیسے مسائل کے مشابہ قرار دیا، اور ان کے احکام بیان کرنے میں بعض کو بعض کی طرف لوٹایا۔ اس طرح علماء کے لیے اجتہاد کا دروازہ کھولا، اس کا طریق کار مقرر کیا اور اجتہاد کے منہج کی وضاحت کی۔۴۲

ابن خلدون کہتے ہیں کہ بہت سے احکام ومسائل قرآن وسنت میں مذکور نہیں ہیں، لہذا صحابہ کرامؓ نے غیر مذکور مسائل کو قرآن وسنت میں مذکور مسائل پر قیاس کیا، ان پر منصوص علیہ والا حکم لگایا۔ اس حکم کے لگانے میں ایسی شرائط کو ملحوظ رکھا جو مشابہ چیزوں، یا دو ایک جیسے مسائل کے

درمیان مساوات کی صحت کو برقرار رکھیں، تا کہ گمانِ غالب یہ ہو کہ ان کے بارے میں حکم الٰہی ایک ہی ہے۔ اس پر ان کے اجماع کی وجہ سے یہ ایک دلیل شرعی بن گئی اور اسی کا نام قیاس ہے۔[۴۳]

ارشادِ نبویؐ ہے **لا ضمان علی مؤتمن**،[۴۴] یعنی جس کے پاس امانت رکھی اور اس سے وہ امانت ضائع ہو گئی تو اس پر کوئی جرمانہ نہیں ہے۔ یہ حدیث اس بات کی دلیل ہے کہ جو شخص کسی وجود رکھنے والی چیز کا امین ہو، مثلاً کوئی چیز امانت کے طور پر اس کے ہاں رکھی جائے یا عاریتاً، اور وہ تباہ ہو جائے یا ضائع ہو جائے تو اس پر کسی قسم کا کوئی تاوان نہیں ہے، الّا یہ کہ اس نے حفاظت کرنے میں کوتاہی کی ہو، یا خود اس امانت میں خیانت کا مرتکب ہوا ہو، لیکن دورِ صحابہؓ میں کچھ لوگوں کے دل راہِ راست سے ہٹ گئے۔ بعض لوگوں کی جانب سے امانتوں میں خیانت کے واقعات رونما ہونے لگے۔ لہٰذا اس نئی پیش آمدہ صورت حال کا سد باب ضروری تھا۔ اسی سلسلے میں حضرت علیؓ کے بارے میں مروی ہے کہ انہوں نے فیصلہ دیا کہ مزدور، نوکر اور کاریگر نقصان کے ذمہ دار ہوں گے۔ اور مزید فرمایا کہ: ''اس کے بغیر لوگوں کی اصلاح نہیں ہوگی۔[۴۵] اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ صحابہ کرامؓ نے اپنے اجتہاد میں مصلحت (public interest) کا لحاظ رکھا ہے اور اس بات کو تسلیم کیا ہے کہ زمان و مکان کے لحاظ سے احکام بدلتے رہتے ہیں جو اپنے علل و اسباب کے تغیر کے تابع ہوتے ہیں۔ اس طرح قانون سازی سے مقصود مقاصدِ شریعت کو پورا کرنا ہوتا ہے۔[۴۶]

وفاتِ رسولؐ کے بعد اجتہادِ صحابہؓ کے مصادر

﴿۱۶﴾ صحابہ کرامؓ نے جس طرح اپنے اجتہاد میں قیاس سے کام لیا ہے، اسی طرح مصالح (public interest) کو پیش نظر رکھا ہے اور اس بات کو تسلیم کیا ہے کہ احکام متقاضی علل کی بناء پر مقرر کیے گئے ہیں، اور اس لیے مقرر کیے گئے ہیں کہ اصل مقاصد تک پہنچنے کا ذریعہ ہیں۔ بالکل اسی طرح انہوں نے اجماع کی بھی معرفت حاصل کی اور اس پر اعتماد کیا۔ خاص طور پر ان مشکل مسائل میں جن کے بارے میں مختلف آراء ہوتی تھیں، چنانچہ حضرت ابوبکرؓ جب کسی معاملے کا حکم کتاب اللہ میں نہ پاتے اور نہ لوگوں کے پاس اس کے بارے میں کوئی سنت رسول ہی ہوتی تو

آپؓ صحابہؓ کو جمع فرماتے اور ان سے مشورہ کرتے۔ جب کسی مسئلے پر ان کی رائے متفق ہو جاتی تو اسی پر فیصلہ کر دیتے۔ ۴۷ یہی طرز عمل سیدنا عمرؓ کا تھا۔ آپؓ بھی علم و معرفتِ احکام کے سلسلے میں مسلمہ حیثیت کے صحابہؓ کی طرف رجوع فرماتے، ان سے مشورہ لیتے اور تبادلہ آراء کرتے، اور جب وہ کسی متعین حکم پر متفق ہو جاتے تو اسے نافذ کر دیتے۔ اگر اختلاف ہوتا تو باہمی بحث و مباحثہ کرتے، یہاں تک کہ وہ کسی ایک رائے تک پہنچ کر اس پر اجماع کر لیتے، جیسا کہ عراق کے باشندوں کے ساتھ معاملہ ہوا تھا۔ ۴۸

اعلام الموقعین میں تحریر ہے کہ جب سیّدنا ابوبکر صدیقؓ کے سامنے کوئی معاملہ پیش ہوتا تو سب سے پہلے وہ اسے کتاب اللہ میں دیکھتے۔ اگر وہاں اس کا حکم مل جاتا تو اسی کے مطابق فیصلہ کر دیتے۔ اگر کتاب اللہ میں نہ ملتا تو سنتِ رسول اللہ میں دیکھتے۔ اگر وہاں اس کا حکم مل جاتا تو اسی کے مطابق فیصلہ کرتے۔ اگر سنت رسولؐ میں بھی اس کا کوئی حکم نہ ملتا تو پھر لوگوں سے دریافت کرتے کہ کیا تمہیں اس مسئلے میں رسولؐ اللہ کے کسی فیصلے کا علم ہے۔ بسا اوقات لوگ آپ کے پاس آ کر بتاتے کہ رسولؐ اللہ نے اس معاملے میں کیا فیصلہ کیا تھا، لیکن اگر اس معاملے میں رسول اکرمؐ کا طرز عمل نہ ملتا تو پھر سربرآوردہ لوگوں کا اجتماع بلاتے اور ان سے مشورہ طلب کرتے، چنانچہ جب وہ کسی ایک رائے پر متفق ہو جاتے تو اسی کے مطابق فیصلہ کر دیتے۔ یہی طرز عمل حضرت عمرؓ کا رہا۔ انہیں جب کتاب اللہ اور سنتِ رسولؐ میں ناکامی ہوتی تو لوگوں سے دریافت کرتے کہ کیا ابوبکرؓ نے اس معاملے میں کوئی فیصلہ کیا تھا۔ اگر اس بارے میں حضرت ابوبکرؓ کا کوئی فیصلہ موجود ہوتا تو اسی کے مطابق فیصلہ کر دیتے، ورنہ علماء حضرات کو جمع کر کے ان سے مشورہ لیتے۔ جب وہ کسی ایک رائے پر اتفاق کر لیتے تو اسی کے مطابق فیصلہ کر دیتے۔ ۴۹

سیّدنا عمرؓ بن خطاب نے قاضی شریح کو جو خط لکھا تھا اس میں فرمایا: ''---پس اگر تمہارے پاس کوئی ایسا مقدمہ آئے جس کا حکم نہ کتاب اللہ میں ہو اور نہ سنت رسولؐ ہی میں، تو اس رائے کے مطابق فیصلہ کیجیے جس پر لوگوں کا اجماع ہو''۔ ۵۰

یہ بات واضح رہنا چاہیے کہ اجماع صحابہؓ کی شکل دور جدید کی قانون ساز اسمبلی جیسی نہ تھی،

البتہ اس کے مفہوم اور طریق کار کی حامل ضرور تھی، جیسا کہ بیان ہو چکا ہے۔ یہی تمام اہم مسائل میں بلند ترین مرجع ومحور تھا۔ اجماع صحابہؓ کا مطلب یہ نہیں تھا کہ سب کسی ایک رائے پر متفق ہوتے تھے اور کوئی مخالفت نہ کرتا تھا، بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ پیش آمدہ مسئلے کے حکم پر اکثریت کا اتفاق ہوتا تھا۔۵۱ یہ اجماع کی اس تعریف پر پورا نہیں اترتا، جو متأخرین نے کی ہے۔ اس تعریف کے مطابق اجماع سے مراد ''محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد کسی زمانے میں کسی معاملے میں امت محمدؐ کے مجتہدین کا متفق ہونا ہے''۔۵۲ تاریخ اسلام کے خواہ کسی دور میں ہو۔

جمہور علماء کا مذہب۵۳ یہ ہے کہ گزشتہ تعریف کے ساتھ اجماع سے مراد عہد صحابہؓ کا اجماع ہے، یعنی اکثریت کا اجماع، جو صرف حضرات ابوبکر وعمرؓ کے عہد خلافت میں ہی وقوع پذیر ہوا ہے۔ ان کے دور خلافت کے بعد مجتہدین دور دراز اسلامی ممالک میں منتشر ہو گئے، لہٰذا اجماع منعقد نہ ہو سکا، بلکہ کسی حکم پر اکثریت کے اتفاق کا موقع ہی نہ رہا۔

مرحوم شیخ محمد خضری اجماع اور اس کے وقوع کے بارے میں رقم طراز ہیں کہ ''علمائے سلف کے دو باہم مختلف ومتفرق ادوار ہیں: پہلا دور شیخین ابوبکرؓ وعمرؓ کا ہے جب مدینہ دارالخلافہ تھا اور تمام صحابہؓ یک جا رہتے تھے اور متحد تھے۔ ان کے فقہاء مشہور تھے اور ان کا امام وحکمران شوریٰ کے فیصلوں کا پابند تھا جو انہیں نظر انداز کر کے فتویٰ دینے میں آمریت کا مظاہرہ نہیں کرتا تھا۔ اس کے لیے ان سب کی آراء سے آگاہی حاصل کرنا ممکن تھا۔ اس بناء پر ہم آسانی سے ان کے اجماع کا تصور کر سکتے ہیں، لیکن یہ سوال اپنی جگہ باقی رہے گا کہ انہیں پیش آنے والے اجتہادی مسائل میں سے کیا کسی مسئلے کے بارے میں فتویٰ دینے پر فی الواقع ان کا اجماع بھی ہوا؟ اس کا یہی جواب دیا جا سکتا ہے کہ دورِ صحابہؓ میں بہت سے ایسے مسائل تھے جن کے بارے میں صحابہ کرامؓ کے درمیان باہمی اختلاف معلوم نہیں ہے۔ زیادہ سے زیادہ یہی حکم لگایا جا سکتا ہے۔ رہا اس بات کے معلوم ہونے کا دعویٰ کہ تمام صحابہؓ نے متفقہ آراء کے ساتھ فتویٰ دیا اور کوئی ایک بھی مخالف نہ تھا تو یہ ایسا دعویٰ ہے جو تائیدی دلیل و برہان کا محتاج ہے۔ اس دورِ اوّل کے بعد، دوسرا وہ دور ہے جس میں اسلامی سلطنت میں وسعت ہوئی۔ فقہاء دیگر مسلمان علاقوں میں منتقل ہو کر بے شمار تابعین فقہاء

کے علمی سرچشموں سے وابستہ ہو گئے۔ سیاسی اور ذاتی معاملات میں مختلف امور پر لڑائی جھگڑوں نے سر اٹھایا۔ ہم نہیں سمجھتے کہ ان حالات میں وقوع اجماع کا دعویٰ ایسا ہے جسے آسانی سے قبول کیا جا سکتا ہو---''۔۵۴

﴿۱۷﴾ اجماع صحابہؓ کے متعلق علماء کی آراء کے متضاد و مختلف ہونے اور بعض کے اس سے انکار کرنے کے باوجود یہ ایک حقیقت ہے کہ ابوبکرؓ اور عمرؓ کے دور خلافت میں اجماع بالفعل منعقد ہوا۔۵۵ اگرچہ صحابہ مجتہدین کی تعداد قلیل تھی، مگر وہ مختلف ممالک اور شہروں میں منتشر نہیں ہوئے تھے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ سیدنا عمرؓ نے ان کے مدینہ سے چلے جانے پر پابندی لگا دی تھی، لہٰذا ان سب کو یا ان میں سے بعض کو مشورہ کے لیے بلانا ممکن اور آسان تھا۔

بہر حال اجماعِ صحابہؓ کو ایک مقام و امتیاز حاصل ہے۔ کیونکہ صحابہؓ وہ پاکباز ہستیاں ہیں، جنھوں نے نزولِ قرآن کا بچشم خود مشاہدہ کیا اور پیغام الٰہی کو لوگوں تک پہنچایا۔ یہ وہ مقدس و امین لوگ ہیں، جنھوں نے وفاتِ رسولؐ کے بعد علم رسول کو بعد میں آنے والوں تک پہنچا کر حقِ نیابتِ رسولؐ ادا کیا، لہٰذا ان کے اجماع کو اور خاص طور پر اس اجماع کو جو کلیات شریعت اور بعض فرائض، مثلاً نماز اور حج کی عملی شکل سے متعلق تھا، وہ بنیادی مقام حاصل ہے کہ جس پر عمل کرنا اور اس سے باہر نہ نکلنا لازم ہے۔ علامہ شہرستانی اپنی شہرہ آفاق کتاب **الملل والنحل** میں رقم طراز ہیں کہ ''صحابہ کرامؓ کے بعد آنے والوں پر ان کے اجماع و اتفاق کی پیروی کرنا لازم ہے، ان کے اجتہادی اسالیب کو اپنانا ضروری ہے، کبھی تو ان کا اجماع کسی مسئلے پر اجتہادی اجماع ہوتا تھا اور کبھی مطلق اجماع ہوتا تھا، جس میں اجتہاد کی تصریح نہیں کی گئی''۔۵۶

مذکورہ دونوں صورتوں میں صحابہؓ کا اجماع ایک شرعی حجت ہے، کیونکہ تمسک بالاجماع پر ان کا اجماع تھا۔ ہمیں معلوم ہے کہ صحابہؓ ہی وہ ہدایت یافتہ لوگ ہیں، جو کبھی گمراہی پر جمع نہیں ہو سکتے، اس بارے میں فرمان رسول صلی اللہ علیہ وسلم بھی موجود ہے۔ آپؐ نے فرمایا: **لاتجتمع امتی علی ضلالۃ** (یعنی میری امت کبھی گمراہی پر جمع نہ ہوگی)۔ اس بارے میں اسی سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ صحابہؓ کے اجتہادی مصادر و مآخذ یہ تھے: کتاب اللہ، سنت رسول اللہ،

اجماع اور رائے اپنے دونوں شعبوں مصلحت و قیاس سمیت۔

اختلافِ صحابہؓ کے اسباب

﴿۱۸﴾ صحابہ کرامؓ سب کے سب فقہاء نہیں تھے۔ اسی طرح احوال و اقوالِ رسول کو جاننے کے لحاظ سے بھی سب کا علمی معیار یکساں نہ تھا۔ ان میں شہری بھی تھے دیہاتی بھی، تاجر بھی تھے کاریگر بھی، ایسے بھی تھے جو صرف عبادت کرتے تھے، الگ تھلک رہتے تھے اور کوئی کام نہ کرتے تھے، مدینہ منورہ میں مستقل رہنے والے بھی، اور اکثر اس سے غائب رہنے والے بھی تھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جمعۃ المبارک اور عیدین کے علاوہ شاذ و نادر ہی کوئی ایسی مجلس برپا کرتے تھے، جس میں سارے صحابہؓ جمع ہوتے ہوں، بلکہ ایسا کبھی کبھار ہی ہوتا تھا۔ ۵۷

اس کے باوجود کہ صحابہ کرامؓ سارے فقہاء نہیں تھے، تاہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مستقل رہنے والے صحابہؓ کی اکثریت مجتہدین فقہاء کی تھی۔ ان میں سے جو صحابہ کرامؓ فتاویٰ و احکام میں مشہور ہوئے اور انہوں نے حلال و حرام کے بارے میں گفتگو کی، وہ ایک مخصوص جماعت تھی۔ ۵۸ امام ابن قیمؒ ۵۹ بیان کرتے ہیں کہ اصحاب رسولؐ میں سے جن حضرات کے فتاویٰ محفوظ ہیں، ان کی تعداد ایک سوتیس سے کچھ زائد ہے۔ ان میں مرد اور عورت دونوں شامل ہیں۔ ان میں سے بعض کثرت سے فتویٰ دینے والے تھے، بعض کم اور بعض متوسط، ان کے نام محفوظ کر لیے گئے ہیں اور ان میں سے ہر ایک کے فتاویٰ کی تعداد بھی محفوظ ہے۔

﴿۱۹﴾ چونکہ صحابہ کرامؓ سارے کے سارے نہ تو فقہاء تھے اور نہ ہی احوال و اقوالِ رسولؐ کے بارے میں ان کا علمی معیار ایک جیسا تھا، اس لیے ان میں سے جن حضرات نے اجتہاد کیا اور ان کی آراء ہم تک پہنچی ہیں۔ ان سے معلوم ہوتا ہے کہ رائے کو استعمال کرنے کی مقدار کے لحاظ سے ان کے اجتہادی طریقہ ہائے کار ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ بہر حال کتاب اللہ اور سنت مشہورہ ۶۰ پر اعتماد کے سلسلے میں ان سب کا اتفاق تھا، البتہ اگر وہ کسی مسئلے میں کتاب و سنت سے کوئی نص نہ پاتے تو پھر ان میں سے بعض کا طرز عمل توقف اختیار کرنے اور فتویٰ نہ دینے کا تھا، اور بعض رائے

استعمال کرنے کی گنجائش سے فائدہ اٹھانے میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے۔

صحابہ کرامؓ میں سے جو رائے کے کم از کم استعمال کرنے میں مشہور ہوئے اور جن پر روایت کے ظاہری الفاظ پر سختی سے عمل کرنے کا غلبہ تھا، ان میں عبداللہؓ بن عمرؓ اور عبداللہؓ بن عمروؓ بن العاص نمایاں ہیں۔ رائے میں وسعت اختیار کرنے والوں اور رائے سے بکثرت کام لینے والوں میں حضرت عمرؓ کا شمار سرِ فہرست ہوتا ہے۔ آپؓ کے اجتہادی طریق کار کو عراقی اہل رائے کے لیے دائمی حجت کا درجہ دیا جاتا ہے۔ عراقی اہل رائے سیّدنا عبداللہؓ بن مسعود کی فقہ سے بھی متاثر ہوئے، کیونکہ وہ حضرت عمرؓ کے اسلوب کی پیروی کرتے تھے اور آپؓ کے طریق اجتہاد پر عمل پیرا تھے۔ ۶۱

﴿۲۰﴾ صحابہ کرامؓ کے باہمی اختلاف کا ایک سبب ان کا رائے استعمال کرنے میں باہمی فرق ہے۔ اسی طرح رائے پر اعتماد کرنا بھی اس اختلاف کا ایک سبب ہے، کیونکہ رائے ایک وسیع اور کشادہ باب ہے۔ ہر مجتہد کا اپنا نظریہ اور انداز فکر ہوتا ہے۔ جس چیز کو ایک درست سمجھتا ہے، وہی چیز دوسرے کی رائے میں غلط ہوتی ہے۔ ۶۲

یہ بات بلاخوفِ تردید کہی جا سکتی ہے کہ صحابہ کرامؓ نے بہت سے احکام میں باہم تنازعہ کیا، ۶۳ اور بعض معاملات میں ان کے درمیان بحث مباحثے اور باہمی جھگڑے رونما ہوئے تھے، ۶۴ لیکن ان کے اختلاف کے عمومی اسباب کا دارومدار ان کے علم وفہم، نصوصِ شریعت اور ان کے مقاصد کا احاطہ کرنے میں ان کی صلاحیتوں کے مختلف ہونے، نیز ادراک قوتِ مشاہدہ کے مختلف ہونے پر ہے۔ ۶۵

تاریخی فقہی کتب ۶۶ نے صحابہ کرامؓ کے باہمی اختلاف اور اس کے اسباب پر گفتگو کی ہے۔ ان میں سے بعض فقہاء نے اس اختلاف کو سات اسباب تک محدود قرار دیا ہے، ۶۷ مگر ان سارے کے سارے اسباب کا مرکزی نقطہ یہی ہے کہ نصوصِ شریعت کے فہم وصلاحیتِ اخذ، خاص طور پر سنت نبویہ کے فہم واکتساب میں ان کی صلاحیتیں باہم مختلف اور کم وبیش تھیں۔ اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ اس دور میں کوئی مجموعۂ کتب نہیں تھا، جس کی طرف وہ رجوع کرتے، نہ ہی صحابہ کرامؓ کا علمی معیار یکساں تھا۔ یہی وجہ ہے کہ انہوں نے روایت کردہ سنت رسولؐ کو قبول کرنے میں انتہائی احتیاط

اور دیدہ ریزی سے کام لیا۔ بعض صحابہؓ تو راوی سے روایت کی صحت پر حلف لیتے تھے، یا اس کے ساتھ ایک دوسرے راوی کو پیش کرنے کا مطالبہ کرتے تھے۔ ۶۸

دورِ صحابہؓ میں فقہ کا مزاج

﴿۲۱﴾ اس کے باوجود صحابہ کرامؓ کا اختلاف کچھ زیادہ معاملات کے بارے میں نہ تھا، ۶۹ جیسا کہ دور صحابہؓ کے بعد فقہاء کے درمیان رونما ہوا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ فقہ دور رسالت کی طرح دور صحابہؓ میں بھی واقعی اور عملی رہا، جس میں مسائل کے واقع ہونے کے بعد ان کا حل تلاش کیا جاتا تھا۔ ۷۰ صحابہ کرامؓ فرضی مسائل اور ان کے بارے میں جواب دینے کو ناپسند کرتے تھے اور اسے دین میں بلا وجہ دخل دینے کے مترادف سمجھتے تھے۔ ۷۱ حضرت زیدؓ بن ثابت کے بارے میں منقول ہے کہ ان سے کسی مسئلے کے متعلق فتویٰ دریافت کیا جاتا، تو وہ اگر مسئلہ عملاً پیش آ چکا ہوتا، تو فتویٰ دے دیتے، ورنہ فرماتے: ''اسے چھوڑ دو یہاں تک کہ یہ واقع ہو جائے''۔ حضرت عمرؓ کے بارے میں مروی ہے کہ آپؓ منبر رسولﷺ پر کھڑے ہو کر ایسے شخص پر لعنت کرتے تھے جو ایسے مسئلے کے بارے میں سوال کرتا جو ابھی پیش نہ آیا ہوتا۔ ۷۲ یہی وجہ ہے کہ صحابہ کرامؓ کا اجتہاد صرف پیش آمدہ معاملات تک محدود ہے۔ بلاشبہ یہ نئے پیش آمدہ معاملات فتوحات اور بہت سی اقوام کے اسلام میں داخل ہونے کے سبب دورِ رسالت سے کہیں زیادہ ہیں۔

جس طرح دورِ رسالت مآبﷺ میں فقہ عملی اور واقعی رہا، اسی طرح دور صحابہؓ میں واقعی اور عملی رہا۔ اس دور میں یہ سینوں میں محفوظ رہا جسے اس وقت تک مدون نہیں کیا گیا تھا، ۷۳ نیز یہ انسانی مسائل کے لیے زندہ شکل میں موجود رہا، کیونکہ فقہاء معاشرے اور اس کے مختلف معاملات سے الگ تھلگ اور کٹے ہوئے لوگ نہ تھے، اس پر مستزاد یہ ہے کہ خلفاء کی سیاست فقہاء کی آراء کی آئینہ دار تھی۔

لیکن دورِ صحابہؓ کی فقہ کو ایک منفرد اور نمایاں مقام حاصل ہے، جیسا کہ ابھی گزشتہ بحث سے واضح ہوا ہے، اور اس کی وجہ اجماع کا واقع ہونا، شوریٰ کے ادارے کا موجود ہونا اور گروہی و مذہبی

فرقہ بندی کا نہ ہونا ہے۔۷۴ چونکہ فقہاء صحابہؓ مختلف شہروں اور ممالک میں منتشر نہیں ہوئے تھے، خاص طور پر ابو بکرؓ اور عمرؓ کے زمانۂ خلافت میں، لہٰذا ان کو باہمی مشورہ کی غرض سے بلانا ممکن اور آسان تھا، نیز دورِ صحابہؓ کی فقہ اس بناء پر بھی ممتاز ہے کہ وہ ان اجتہادی آراء سے مالا مال تھی، جنہیں پیش کرنے والے طبعاً تعمیر و ترقی اور دعوت اسلام کی اشاعت کی طرف رجحان رکھتے تھے۔ ان آراء یا اقوال کو تاریخِ فقہ میں ایک اہم مقام حاصل ہے۔ مجتہدین کے اختلافات میں ان کا عمل دخل ہے۔ بعض فقہاء نے تو ان کو ایسی حجت قرار دیا ہے جس کا اتباع لازم ہے اور اجتہاد انہی آراء کے دائرے میں ہوگا۔ اس کے باوجود کہ فقہاء کا ایک صحابیؓ کا قول لے کر دوسرے کا چھوڑ دینے میں اختلاف ہے، بعض نے سختی سے یہ کہا ہے کہ اقوالِ صحابہؓ حجت نہیں ہیں، اور نہ ان پر عمل ہی واجب ہے اور نہ ان کی عدم مخالفت ہی لازم ہے۔۷۵

خلافت عثمانؓ میں ممالک اسلامیہ میں صحابہؓ کا پھیل جانا

﴿۲۲﴾ جب سیدنا عثمانؓ کے زمانۂ خلافت میں فتوحات کا دائرہ زیادہ وسیع ہو گیا، تو انہوں نے صحابہ کرامؓ کو اطراف عالم میں رہائش پذیر ہونے اور پھیل جانے کی کھلی اجازت دے دی۔۷۶ بعض صحابہؓ جن کا فقہ واجتہاد میں مقام مسلم تھا، وہ زمانۂ رسولؐ اور اسی طرح زمانۂ خلافت ابو بکرؓ و عمرؓ میں لوگوں کی تعلیم کی غرض سے مدینہ سے جزیرہ عرب کے مختلف شہروں کی جانب کوچ کر گئے۔ ان کے علاوہ بعض صحابہ کرامؓ نے ان شہروں کی طرف بھی مراجعت کی، جنہیں مسلمانوں نے آباد یا فتح کیا تھا، لیکن ان کی تعداد کم تھی، اور ان کا وہاں سے نکلنا رسول کریمؐ یا ابو بکرؓ و عمرؓ کے حکم سے تھا۔ یہ لوگ مبلغین تھے جو لوگوں کو دین سمجھاتے، یا گورنر تھے جو ان کے درمیان فیصلے کرتے تھے۔ رسولؐ نے حضرت معاذؓ بن جبل کو یمن کا گورنر بنا کر بھیجا تو ان سے فرمایا: ''اگر تمہارے سامنے کوئی مقدمہ پیش ہو تو کیسے فیصلہ کرو گے؟ انہوں نے عرض کیا۔ 'کتاب اللہ کے مطابق فیصلہ کروں گا'۔ آپؐ نے فرمایا 'اگر کتاب اللہ میں اس کا حکم موجود نہ ہو تو؟' عرض کیا، 'پھر سنت رسولؐ کے مطابق فیصلہ کروں گا'۔ آپؐ نے فرمایا، 'اگر سنت رسولؐ میں بھی اس کا حل موجود نہ ہو تو؟' عرض کیا، 'میں اپنی

رائے سے اجتہاد کروں گا اور اس میں کوئی کوتاہی نہیں کروں گا"۔۷۷

حضرت عمرؓ نے جب حضرت عبداللہؓ بن مسعود کو کوفہ روانہ کیا، تو اہل کوفہ کو لکھا کہ میں نے عبداللہؓ بن مسعود کو معلم اور وزیر کی حیثیت سے تمہاری طرف روانہ کر دیا ہے اور میں نے اپنی ذات پر تمہیں ترجیح دی ہے، لہٰذا ان سے فیض حاصل کرو۔۷۸

﴿۲۳﴾ اس میں کوئی شک نہیں کہ جن صحابہؓ کو تعلیم دینے کی غرض سے مختلف علاقوں میں بھیجا گیا،۷۹ انہوں نے ہر اس مقام پر ایک علمی تحریک برپا کر دی جہاں ان کو بھیجا گیا تھا، مگر حضرت عثمانؓ کے زمانۂ خلافت میں صحابہؓ کے بکھر جانے کا مقصد مفتوحہ علاقوں میں ان کا رہائش پذیر ہونا، نیز سرحدوں کی حفاظت کرنا تھا۔ تعلیم وتہذیب اس علمی تحریک کے نتیجہ میں پروان چڑھی،۸۰ کیونکہ یہ علاقے اس نئے دین اسلام کی تعلیمات کے سخت پیاسے تھے۔ صحابہ کرامؓ ہی اولین حاملینِ اسلام تھے جو اس پر ایمان لائے تھے اور اس کی راہ میں جہاد کیا تھا۔ وہی دوسروں کے مقابلے میں اس کے احکام وتعلیمات کو بہتر جانتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ ہر علاقے کے باشندے اپنے ہاں تشریف لانے والے صحابہؓ کی طرف متوجہ ہوئے، وہ ان سے فتاویٰ پوچھتے، ان سے روایت کرتے اور ان سے علم حاصل کرتے تھے۔ ان صحابہ کرامؓ کی سرپرستی میں علوم سے بہرہ مند ہو کر ان کے شاگرد نکلتے ۸۱ اور تابعین کے نام سے سرفراز کیے جاتے تھے. کیونکہ قرآن نے انہیں یہی نام دیا ہے۔ ارشادِ خداوندی ہے: **والسابقون الاولون من المهاجرين و الانصار والذين اتبعوهم باحسان** (یعنی وہ مہاجر وانصار جنہوں نے سب سے پہلے دعوت ایمان پر لبیک کہنے میں سبقت کی، نیز وہ جو بعد میں راست بازی کے ساتھ ان کے پیچھے آئے)۔ یہ ایک ناقابل انکار حقیقت ہے کہ تمام صحابہؓ کا علمی پایہ ایک جیسا نہ تھا۔ نہ ایسا ہی تھا کہ جو کچھ ایک کو یاد تھا، وہ دوسرے کو بھی یاد ہوتا۔ رائے کو استعمال کرنے کے لحاظ سے بھی وہ یکساں حیثیت کے حامل نہ تھے۔ یہ چیز اہلِ عراق اور اہلِ حجاز وغیرہ کے ہاں تعدد روایات اور اختلاف کے اہم اسباب کی وضاحت کر دیتی ہے کہ ہر علاقے کے باشندوں نے اپنے اپنے علاقے کے علماء کے فتاویٰ پر سختی سے عمل کیا۔ جس پر ان کے علماء کا عمل تھا، اسی کو دلیل بنایا اور اسی کے مطابق ان کے قضاۃ نے فیصلے کیے۔۸۲

حجوی رقم طراز ہیں کہ جب صحابہؓ وتابعین کے اقوال میں اختلاف ہوتو ہر عالم کے ہاں اس کے شہر والوں اور اس کے اساتذہ کا مذہب ہی قابل ترجیح ہوتا ہے، کیونکہ وہ ان کے صحیح اور کمزور اقوال سے خوب واقف ہوتا ہے، اس کا دل ان کے فضل وکمالِ علمی کی طرف زیادہ مائل ہوتا ہے اور ان کے اصول اسے زیادہ یاد ہوتے ہیں۔۸۳

ابن مسیب اور ان کے اصحاب کے بارے میں مروی ہے کہ حرمین شریفین (مکہ ومدینہ) کے باشندے حدیث وفقہ میں تمام لوگوں سے زیادہ پختہ اور راسخ ہیں، جبکہ ابراہیم نخعی اور ان کے اصحاب کا خیال تھا کہ حضرت عبداللہؓ بن مسعود فقہ میں سب سے زیادہ پختہ اور ماہر ہیں، کیونکہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: **تمسکوا بعھد ابن أم عبد** ۸۴ (تم لوگ ابن ام عبد یعنی عبداللہؓ بن مسعود کے زمانے کو مضبوطی سے تھام لو)۔

عامۃ الناس کا اپنے درمیان رہائش پذیر صحابہؓ پر اعتماد

﴿۲۴﴾ ہر علاقے کے باشندے ہمیشہ انہی صحابہؓ کے اقوال پر اعتماد کر کے عمل کرتے رہے جوان کے ہاں پہنچے تھے۔ حضرت عبداللہؓ بن مسعود جب کوفہ ۸۵ روانہ ہوئے اور وہاں قیام کیا تو اہل کوفہ نے آپؓ کی اور آپ کے اصحاب کی رائے پر اعتماد کرتے ہوئے اسے اختیار کر لیا۔ حضرت ابن مسعودؓ ان کے نزدیک فقہ میں سب سے زیادہ پختہ اور ماہر تھے، جیسا کہ علقمہ نے مسروق سے فرمایا تھا: ''کیا ان میں سے کوئی عبداللہؓ بن مسعود سے زیادہ پختہ اور قابل اعتماد فقیہ ہے''؟ ۸۶

حقیقت یہ ہے کہ سیدنا عبداللہؓ بن مسعود عراق کے شیخ الشیوخ تھے۔ کوفے کے مدرسۂ رائے کے بانی تھے۔ آپؓ قریش کے ایک نادار چھوٹے خاندان سے نسبت رکھتے تھے۔ آپؓ کے والد کا نام مسعود بن غافل ہُذلی تھا جو عبداللہ بن حارث بن زہرۃ کے حلیف تھے۔ آپؓ کی والدہ ماجدہ اُم عبد بنت عبدود بن سواد بھی قبیلہ ہذیل سے تعلق رکھتی تھیں۔ بعض اوقات حضرت عبداللہ کو ان کی ماں کی طرف منسوب کرتے ہوئے، ابن اُم عبد کہہ دیا جاتا تھا۔ آپؓ اسلام قبول کرنے والے ابتدائی لوگوں میں سے تھے۔ ۸۷ آپ کے بارے میں یہ روایت بھی ملتی ہے کہ آپؓ اسلام قبول

کرنے والے چھٹے آدمی تھے۔ آپؓ سے مروی ہے: ''میں نے اپنے آپ کو اسلام قبول کرنے والوں میں چھٹا آدمی پایا، جب ہمارے علاوہ روئے زمین پر کوئی مسلمان نہ تھا''۔ آپؓ پہلے مسلمان ہیں جنہوں نے بلند آواز سے قرآن کریم پڑھ کر قریش مکہ کو سنایا۔ آپ نے دو بار ہجرت کی اور تمام مناظر کا مشاہدہ اپنی آنکھوں سے کیا۔۸۸ آپ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے خادم کی حیثیت سے مستقلاً آپ کے ساتھ رہے۔ آنحضورؐ نے انہیں اپنے گھر میں آنے کی خصوصی اجازت دے رکھی تھی، جو کسی اور کو حاصل نہ تھی۔ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ زیادہ رہنے کی وجہ سے ابن مسعود کو آنجناب صلی اللہ علیہ وسلم کے گھر کا فرد تصور کیا جاتا تھا۔۸۹ اسی خاص قربتِ رسولؐ کی بناء پر وہ دوسروں سے علم میں سبقت لے گئے، اور ان علوم واحکام سے آگاہی حاصل کی جو دوسروں کو حاصل نہ تھے۔ حضرت عقبہؓ بن عمرو کا آپؓ کے بارے میں یہ تبصرہ ہے کہ میں نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل شدہ قرآن کا عبداللہؓ بن مسعود سے بڑا کوئی عالم نہیں دیکھا''۔ حضرت ابوموسیٰؓ فرماتے ہیں کہ کیا ان کا یہی اعزاز کچھ کم ہے کہ جب ہم آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ نہ سن سکتے تھے تو ابن مسعود سنتے تھے اور جب آنحضورؐ کے پاس ہمیں جانے کی اجازت نہ ہوتی تھی تو ان کو اجازت ہوتی تھی۔۹۰

حضرت علیؓ کے بارے میں منقول ہے کہ جب انہوں نے اہل کوفہ سے عبداللہؓ بن مسعود کے بارے میں دریافت کیا اور اہل کوفہ نے ان کی تعریف کی اور ان پر پسندیدگی کا اظہار کیا، تو حضرت علیؓ نے فرمایا کہ میں بھی ان کے بارے میں وہی کہتا ہوں جو کچھ اہل کوفہ نے کہا ہے، بلکہ اس سے بھی بڑھ کر کہتا ہوں۔ یہ وہ شخصیت ہیں جنہوں نے قرآن پڑھا، اس کے حلال کو حلال اور اس کے حرام کو حرام قرار دیا۔ آپؓ دین کے فقیہ اور سنت کے عالم ہیں۔۹۱

حضرت علیؓ کا ابن مسعودؓ کے بارے میں یہ بیان ان کی زندگی کے ایک اہم پہلو کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ آپؓ کاتبین وحی میں سے تھے۔ صحابہؓ میں سب سے زیادہ آپؓ نزول آیات کے اسباب کو جانتے تھے، کیونکہ آپ معیت رسولؐ میں بہت زیادہ رہتے تھے۔ مسروق نے حضرت عبداللہؓ بن مسعود سے نقل کیا ہے کہ انہوں فرمایا: ''اللہ کی قسم! جس کے سوا کوئی الٰہ نہیں ہے، کتاب

اللہ میں کوئی ایسی سورۃ نہیں جس کے نزول کی جگہ کو میں سب سے زیادہ نہ جانتا ہوں، اور کوئی آیت نہیں، مگر میں جانتا ہوں کہ وہ کس بارے میں نازل ہوئی۔ اگر مجھے معلوم ہو کہ کوئی مجھ سے بھی زیادہ کتاب اللہ کا عالم ہے اور سواری کے ذریعے اس کے پاس پہنچا جا سکتا ہے تو میں ضرور سوار ہو کر اس کی خدمت میں حاضر ہوں گا'' ۹۲۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آپؓ کے قرآن بیان کرنے پر اعتماد کا اظہار کیا اور لوگوں کو ان سے علم حاصل کرنے اور قرآن سیکھنے کی ترغیب دلائی۔ مسروق ہی سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ہم عبداللہؓ بن عمرو کے پاس حاضر تھے تو ہم نے حضرت عبداللہؓ بن مسعود کے حوالے سے ایک حدیث بیان کی۔ انہوں نے فرمایا کہ عبداللہؓ بن مسعود وہ شخصیت ہیں جنہیں میں اس وقت سے ہر ایک سے زیادہ محبوب رکھتا ہوں، جب سے ان کے بارے میں رسول اللہؐ سے میں نے ایک بات سنی ہے۔ میں نے آن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ان کے بارے میں فرماتے ہوئے سنا ہے، آپ فرما رہے تھے: اقرأوا القرآن من اربعة نفر : من ابن ام عبد فبدأ به . ومن ابی بن کعب ، ومن سالم مولی ابی حذیفة ، و من معاذ بن جبل ۔۹۳ (تم چار افراد سے قرآن پڑھو۔ عبداللہ بن مسعود سے، سب سے پہلے آپؐ نے انہی کا نام لیا، اُبی بن کعب سے، سالم مولیٰ ابی حذیفہ سے اور معاذ بن جبل سے)۔

رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم ابن مسعودؓ سے قرآن سننا پسند فرماتے تھے۔ آپؐ ان کے بارے میں فرماتے کہ یہ قرآن کو ایسے ٹھہر ٹھہر کر پڑھتے ہیں جیسے یہ نازل ہوا ہے۔۹۴ ابن مسعودؓ کو ہمیشہ رسول اللہؐ کے ہاں ایک بااثر و باوقار مقام حاصل رہا۔ آپؓ سب سے زیادہ آں حضرتؐ کے دل کے قریب تھے، یہاں تک کہ آپؐ اپنے رب کے جوار رحمت میں چلے گئے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے بارے میں فرمایا تھا: لو کنت مؤمراً احداً دون شوری المسلمین لامرت ابن ام عبد ۔۹۵ (اگر میں مسلمانوں کی شوریٰ کے مشورے کے بغیر کسی کو امیر بناتا تو عبداللہؓ بن مسعود ہی کو امیر بناتا)۔ بلاشبہ حضرت عبداللہؓ بن مسعود صحابہ کرامؓ میں چوٹی کے علماء میں سے تھے۔ بلند مرتبے پر فائز تھے۔ علم قرآن وسنت آپ پر بس تھا اور علم کے لحاظ سے آپ آخری سند تھے۔

کوفے میں ابن مسعود کا قیام اور اُن کا کارنامہ

﴿۲۵﴾ حضرت عبداللہؓ بن مسعود کی شخصیت کا یہ ایک پہلو ہے جس کی بناء پر حضرت عمرؓ نے ان کے سلسلے میں اہل کوفہ کو اپنی ذات پر ترجیح دی تھی ۔ ان کو اہل کوفہ کا معلم اور مرشد بنا کر بھیجا تھا۔ وہاں آپؓ کا قیام خیر و برکت کا باعث بنا۔ کوفہ شہر میں آپ کے علمی حلقے اس کی تاریخ میں فتح مبین کی حیثیت رکھتے تھے ۔ یہ اس فقہی مدرسے (school of thought) کا عمدہ و پاکیزہ آغاز تھا جو آپ کی طرف منسوب ہے ۔ اس عظیم فقہی درس گاہ کا ہماری تاریخ دستور و قانون میں ایک نمایاں اور اہم کردار ہے۔

حضرت عبداللہؓ بن مسعود کا طریقِ کار یا آپ کا فقہی اسلوب تقریباً، یا بالکل وہی تھا جو حضرت عمرؓ بن خطاب کا اسلوب و انداز تھا ۔ ابن مسعودؓ حدیث کم بیان کرتے تھے ، جس کا سبب حضرت عمرؓ کی آپ کو وصیت تھی ، نیز یہ اندیشہ تھا کہ کہیں رسول اللہ کی طرف کوئی ایسی بات منسوب نہ کر دیں جو آپؐ نے نہ فرمائی ہو۔ مسروق سے روایت ہے، انہوں نے کہا کہ ایک دن حضرت عبداللہؓ بن مسعود نے ایک حدیث بیان کرتے ہوئے فرمایا: ''میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے''۔ یہ کہتے ہی آپ پر کپکپی طاری ہوگئی، آپ کا پورا جسم کانپنے لگا، پھر فرمایا: ''اور ایسی بات یا اس جیسی بات آں حضرتؐ سے میں نے سنی''۔ ۹۶ ابن مسعودؓ مصلحت عامہ کی رعایت رکھتے تھے اور اسی چیز کا لحاظ حضرت عمرؓ اپنے اجتہاد میں رکھتے تھے، تاہم اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ حضرت عبداللہؓ بن مسعود، حضرت عمرؓ کے مقلد تھے ۔ اس کے باوجود کہ منہج اور طریق کار میں وہ حضرت عمرؓ کے مشابہ تھے، مگر بہت سے مسائل میں انہوں نے حضرت عمرؓ سے اختلاف کیا ہے۔ ابن قیم فرماتے ہیں کہ ابن مسعودؓ کا حضرت عمرؓ سے اختلاف ان سے موافقت کے مقابلے میں زیادہ مشہور ہے ۔ دراصل وہ ان کی موافقت اسی طرح کرتے تھے جس طرح ایک عالم دوسرے عالم کی کرتا ہے، ۹۷ پھر ابن قیم نے اس بات کا تذکرہ کیا ہے کہ ابن مسعودؓ نے حضرت عمرؓ سے صرف چار مسائل میں موافقت کی ہے، جبکہ کم و بیش ایک سو مسائل میں ان سے اختلاف کیا ہے۔ ۹۸ خود

حضرت عمرؓ نے ابن مسعودؓ کے علم کی شہادت دی ہے۔۹۹ وہ کبھی کبھی عبداللہؓ بن مسعود سے فتویٰ بھی حاصل کرتے تھے۔۱۰۰ حضرت عمرؓ نے آپ کے بارے میں اہل کوفہ کو جو تحریر لکھی تھی، وہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ حضرت عمرؓ نے آپ کا جو تقرر کیا تھا، وہ اس بات کی تاکید تھی کہ ان دونوں حضرات کے اسلوب و اندازِ فکر میں باہمی مشابہت کو اتباع یا تقلید خیال نہ کیا جائے اور یہ کہ ان دونوں میں سے ہر ایک اپنی جگہ ایک فقیہ اور مجتہد تھا۔

﴿۲۶﴾ حضرت عبداللہؓ بن مسعود کوفے کے سنِ تاسیس سے لے کر خلافت عثمانؓ کے اواخر تک وہاں قیام پذیر رہے۔۱۰۱ اہل کوفہ کو تعلیم قرآن سے آراستہ کرتے رہے، ان کو دینی سمجھ بوجھ اور فقہ کی تعلیم دیتے رہے اور ان کے سوالات پر فتاویٰ دیتے رہے۔ اس سلسلے میں انہوں نے اتنا اہتمام کیا اور انتہائی توجہ دی کہ اس سے زیادہ کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا، چنانچہ آپ کی مساعی جمیلہ سے کوفہ قراء اور فقہاء سے بھر گیا۔ یہاں تک کہ جب حضرت علیؓ کوفہ منتقل ہوئے تو وہاں فقہاء کی کثرت سے بہت خوش ہوئے اور فرمایا: ''اللہ ابن ام عبد (ابن مسعودؓ) پر رحم فرمائے، انہوں نے تو اس شہر، یعنی کوفے کو علم سے بھر دیا ہے''۔۱۰۲

سیّدنا علیؓ نے کوفے میں رہائش اختیار کی اور اپنی مدتِ خلافت میں اسے دار الخلافہ اور صدر مقام بنائے رکھا۔ جہاں نص موجود نہ ہوتی، وہاں اپنی رائے سے اجتہاد کرتے رہے،۱۰۳ لیکن اپنی سیاسی مصروفیات اور اپنے زمانۂ خلافت کی مختلف مشکلات کے سبب فقہی لحاظ سے کوفے میں آپ کو وہ موثر فقہی مقام حاصل نہ ہوا، جو ابن مسعود کو حاصل ہوا تھا۔ اسی طرح جن صحابہ کرامؓ نے کوفے کو اپنا وطن بنایا تھا، ان کی تعداد تقریباً ڈیڑھ ہزار تھی، ان میں ستر کے قریب بدری صحابہؓ تھے۔۱۰۴ ان صحابہؓ کا بھی اس شہر کی علمی تحریک کی ترقی میں کردار تھا، مگر عبداللہؓ بن مسعود نے عمومی طور پر اپنے فقہی انداز فکر کی گہری چھاپ لگا دی تھی۔

﴿۲۷﴾ حضرت عبداللہؓ بن مسعود کے، یا آپ کی درس گاہ کے چھ شاگردوں نے شہرت پائی، جو قرآن کی تعلیم دیتے تھے، لوگوں کو فتوے دیتے تھے اور کوفے میں عبداللہؓ بن مسعود کی فقہ کو عام کرتے تھے۔ روایات ان میں سے تین تلامذہ پر متفق ہیں، بلکہ بعض اوقات حدِ اجماع کو پہنچ جاتی

ہیں۔ان تلامذہ کے اسماء گرامی یہ ہیں: علقمہ بن قیس نخعی، مسروق بن اجدع ہمدانی، قاضی شریح۔ باقی جن تین کے بارے میں روایات قابل ترجیح ہیں، ان کے نام یہ ہیں: اسود بن یزید بن قیس نخعی جو علقمہ کے بھتیجے تھے، شعبی یعنی ابوعمرو کوفی، تیسرے کا نام بعض عبیدہ بن عمرو سلمانی یا حارث اعور یا عمرو بن شرحبیل ہمدانی بتاتے ہیں۔

جہاں تک ابراہیم نخعی کا تعلق ہے تو یہ عبداللہؓ بن مسعود کے وہ نامور شاگرد ہیں جنہیں کوفہ کا امام اور فقیہ سمجھا جاتا تھا۔ مذکورہ بالا چھ میں انہیں شمار نہیں کیا جاتا، کیونکہ انہیں مدرسۂ کوفہ میں ایک خاص مقام اور بہت اثر و رسوخ حاصل تھا۔تھوڑا سا آگے چل کر میں ان کے بارے میں قدرے تفصیل سے گفتگو کروں گا۔

بعض مؤرخین کی روایت کے مطابق حضرت عبداللہؓ بن مسعود کے شاگردوں کی تعداد پانچ ہے، جیسا کہ حماد سے منقول ہے۔ جب حماد سے عبداللہؓ بن مسعود کے شاگردوں کے بارے میں سوال کیا گیا تھا تو انہوں نے پانچ شاگردوں کا تذکرہ کیا۔ابن سیرین سے ان کی تعداد چار منقول ہے۔۱۰۵ان مشہور اصحاب کی تعداد اور ان کے ناموں کے بارے میں مؤرخین کے درمیان خواہ کتنا ہی اختلاف ہو، مگر یہ ایک حقیقت ہے کہ وہ کوفے میں ابن مسعود کے ایسے جانشین تھے جو ان کی آراء کا دفاع کرتے تھے اور ان کے طریقِ فقہ پر چلتے تھے۔ فتاویٰ دینے سے مرعوب نہیں ہوتے تھے۔ اگر انہیں کسی مسئلے میں قرآن وسنت کی نص نہ ملتی تو اپنی عقل سے کام لیتے تھے۔ درس کے متعدد حلقے قائم تھے۔ مساجد طلباء سے بھری رہتی تھیں۔ علمی سرگرمیوں میں اس بات نے مزید اضافہ کیا کہ جن صحابہؓ نے کوفے کو وطن بنا لیا تھا، انہوں نے ابن مسعودؓ کے علاوہ علیؓ بن ابی طالب، عبداللہؓ بن عباس، معاذؓ بن جبل اور دیگر اصحاب علم وفضل سے کسب فیض کیا۔ چنانچہ اس شہر میں علمی تحریک کی ترقی اور نشو ونما پانے کا یہ ایک اہم عامل تھا۔ اس کے ساتھ ساتھ نئے سیاسی واقعات اور ان کے نتیجے میں مسلمانوں کے درمیان رونما ہونے والے اختلاف اور گروہ بندی جیسے اسباب نے عراق کے تاریخی واجتماعی حالات سے قطع نظر، کوفے کی اس درس گاہ کو ترقی دی اور اس پر رائے کا غلبہ کر دیا، اسی طرح ان حالات نے اس علمی تحریک کو نشو ونما دی اور اسے کمال تک پہنچایا، اور علمائے

کوفہ کی بہت بڑی تعداد کو فقہی اور دیگر تحقیقات کے میدان میں شہرت کے مقام تک پہنچا دیا۔

عراق کی ثقافتی میراث

﴿۲۸﴾ عراق ایک ایسا ملک ہے جس کی تاریخ عمدہ اور شاندار تہذیب و ثقافت کی حامل ہے۔ اس خطے میں تین ہزار سال قبل مسیح سے متعدد متمدن قومیں یکے بعد دیگرے رہتی چلی آئی ہیں، چنانچہ بابلی، اشوری، کلدانی، ایرانی، یونانی تہذیبوں نے یہاں نشوونما پائی، ان کے رنگ مختلف تھے، مگر ان کی تہذیب مینارۂ نور تھی جو اپنے اردگرد کے خطوں پر اپنی کرنیں بکھیرتی رہی۔۱۰۶

فتوحاتِ اسلامی سے قبل عراق، ایرانی سلطنت کی حدود میں شامل تھا۔ ایرانیوں کے مختلف مذاہب تھے اور بت پرستی ان سب کا مرکز و محور تھی۔ ان کے اہم مذاہب زردشتیت، مانویت اور مزدکیت تھے۔۱۰۷ اہل عرب اسلام سے قبل عراق سے متعارف تھے، کیونکہ زمانۂ جاہلیت میں یہاں بنو بکر اور ربیعہ کے قبائل آ چکے تھے۔ پھر انہوں نے یہاں ایک حکومت قائم کی۔ یہ حیرہ میں مناذرہ کی حکومت تھی جو اہل ایران کے بادشاہ شاہ پور اول کے عہد میں ۲۴۰ء میں قائم ہوئی۔ اس حکومت میں جو ایرانیوں کے ماتحت تھی، نصرانیت کو فروغ حاصل ہوا۔ اسی طرح یونانی فلسفے کو بھی فروغ ملا۔ ہرمز اوّل کے عہد میں ایرانی حکومت نے یہاں نو آبادیات قائم کیں، جنہیں رومی جنگوں کے قیدیوں نے آباد کیا۔ ان لوگوں میں ایسے افراد بھی تھے جو یونانی ثقافت کے دلدادہ تھے۔ ان میں ایسے بھی تھے جو اہل ایران پر انجینئرنگ اور طب میں فوقیت رکھتے تھے، چنانچہ ان لوگوں سے ایرانیوں نے اپنے اہم کاموں میں خدمات لیں۔ ان میں سے کچھ لوگ حیرہ میں قیام پذیر ہوئے۔ بعض کا خیال تھا کہ یہی نصرانیت کا سرچشمہ تھے۔ بہر حال حیرہ میں نصرانیت کے علمبردار اور اس کے داعی موجود تھے۔۱۰۸

﴿۲۹﴾ [عراق میں اسلام کے تعارف کے بعد بھی] ان دینی مذاہب اور ان مختلف تہذیبوں نے عراق کی ثقافتی اور فکری تاریخ میں بہت بڑا کردار ادا کیا ہے۔ عراق میں جن لوگوں نے اسلام قبول کیا، ان کی اکثریت نسل در نسل اپنے موروثی عقائد سے دستبردار نہ ہوئی، البتہ زمانہ گزرنے کے

ساتھ ساتھ انہوں نے اپنی آراء کو اسلامی رنگ میں رنگ دیا۔قطع نظر اس سے کہ اپنی قدیم تہذیب اور علمی میراث کو واپس لانے کی خواہش ان میں موجود تھی یا نہیں، یہ وہ چیز ہے جو بعض مسلمانوں کو ان لوگوں کی گرفت کرنے اور ان کی آراء کو رد کرنے پر مجبور کرتی ہے۔۱۰۹ اس کا نتیجہ فکری انتشار اور تہذیبی زوال کی صورت میں نکلا۔اسی کی علامات میں سے وہ علمی بحث ومباحثہ ہے جو منطق و برہان کے نام سے پہچانا جاتا ہے۔

اس کے ساتھ ساتھ اسلام کی آمد کے بعد اہل عراق بھر پور طریقے سے تحصیل علم میں مشغول ہوگئے، یہاں تک کہ وہ اسلامی ثقافت کے محافظ بن گئے۔ایک دولت مند خطے کے لحاظ سے وہاں بھر پور زندگی تھی، لوگ تحصیل علم کے لیے وقت نکال لیتے تھے۔ایک اور لحاظ سے وہ اس بات کا ادراک رکھتے تھے کہ اہل عرب سیادت وحکمرانی کے حامل ہیں، لہٰذا انہوں نے دینی اور دنیاوی دونوں علوم کے حصول میں سخت محنت کی، یہاں تک کہ وہ اہل عرب کی برابری کرنے لگے اور ان میں بلند فکر دانشور اور علماء اسلام پیدا ہوئے۔۱۱۰

﴿۳۰﴾ سیّدنا عثمانؓ کی شہادت کے بعد جب امتِ مسلمہ انتشار کا شکار ہوگئی، اور اس کے فرزند آپس میں لڑنے لگے تو اس وقت عراق ممالک اسلامیہ کی جنگوں اور فتنوں کا سب سے بڑا میدان تھا۔۱۱۱ اسی طرح یہ ان خون ریز واقعات کے متعلق فکری جنگ وجدل کا اکھاڑا بھی تھا۔اسی جنگ وجدل کے نتیجے میں مختلف فرقوں نے جنم لیا اور اسی چیز نے دینی وفکری معاملات کو ابھارا۔

جب مسلمان گروہوں اور فرقوں میں بٹ گئے، تو یہیں سے دشمنان اسلام کو در آنے کا موقع ملا۔مسلمانوں کے افتراق سے فائدہ اٹھا کر انہوں نے اپنا زہر اگلا اور اپنے باطل عقائد ونظریات کا پرچار کیا۔وہ گروہ بندی کو ہوا دینا چاہتے تھے اور ان ارکانِ دین کو متزلزل کرنا چاہتے تھے، جنہوں نے ان کی حکمرانی کا خاتمہ کر کے عربوں کو ان پر حاکم بنا دیا تھا۔

وہ رسولؐ اللہ کی طرف ایسی باتیں منسوب کرتے تھے جو آپؐ نے نہیں فرمائی تھیں۔بعض گروہوں کی ہمدردی حاصل کرنے کے لیے انہوں نے خوب جھوٹ بولا اور حدیثیں گھڑیں تا کہ اپنے ناپاک عزائم اور دیرینہ آرزوئیں پوری کر سکیں۔۱۱۲ اسی بناء پر فقہائے عراق نے حدیث قبول

کرنے میں احتیاط سے کام لیا۔ روایت کے سلسلے میں سختی سے کام لیا۔ اس سے قبل وہ صرف انہی احادیث پر اکتفاء کرتے تھے جو انہیں عراق میں آنے والے صحابہؓ سے ملتی تھیں۔ یہ لوگ قلتِ روایت کے سلسلے میں ابن مسعودؓ سے متاثر تھے۔ یہی وجہ ہے کہ اہل عراق کو پہلی صدی میں حدیث کا وہ حصہ نصیب نہ ہوا جو اہل حجاز کو حاصل ہوا۔ اس کے علاوہ عراقی معاشرہ ان مسائل وحوادث کی آماج گاہ تھا، جو آئے روز پیش آتے تھے، لہٰذا فقہاء کی ذمہ داری تھی کہ وہ نئے پیش آمدہ مسائل کے احکام بیان کرنے کے لیے اجتہاد کریں۔

نصوص ہمیشہ وقوع پذیر ہونے والے سب ہی مسائل کا احاطہ نہیں کرتیں، اہل عراق کی سنت کی پونجی ہمیشہ قلت کا شکار ہی رہی۔ اس کا سبب وہ حالات تھے جن کی طرف ابھی میں نے اشارہ کیا ہے۔ اسی طرح عراقی فقہاء قانون سازی کے مرکز مدینہ سے بھی دور تھے، لہٰذا ان کے اجتہاد میں رائے کا رنگ غالب آ گیا اور وہ بحث ومباحثہ، منطق، قیاس اور تخریج کے جوہر میں ممتاز اور نمایاں ہو گئے، کیونکہ عراق قدیم ثقافتوں اور پرانی تہذیبوں کا مرکز تھا۔ اس میں فتوحات کے بعد مختلف عقلی صلاحیتوں کے حامل لوگوں کا امتزاج ہوا۔ ان خون ریز واقعات کے بارے میں علمی حلقے برپا ہوئے اور عراق ان کا مرکز بنا۔ ان سب چیزوں نے اس بات میں مدد دی کہ عراق بلادِ اسلامیہ میں علمی و ادبی سرمائے کے لحاظ سے سب سے آگے ہو، اور اس کے علماء و فقہاء دوسروں کے مقابلے میں سب سے زیادہ آزادی رائے کے حامل ہوں، علمی بحث و مباحثہ میں مشغول ہوں اور قیاس ومنطق میں نمایاں ہوں، لیکن یہ بات کبھی نہیں بھولنا چاہیے کہ فقہی تحقیقات کے میدان میں اہل رائے کی سرگرمی میں ابن مسعودؓ کی شخصیت کا بڑا کردار ہے۔ وہ اہلِ عراق کے معلم اوّل ہیں جو رائے کو وہاں استعمال میں لاتے تھے جہاں نص موجود نہ ہوتی تھی۔ ان تمام عوامل نے اس بیج سے غذا حاصل کی، جسے ابن مسعود نے عمدہ اور زرخیز زمین میں بویا تھا، لہٰذا وہ پروان چڑھا اور پھیل گیا۔ مرورِ زمانہ کے ساتھ ساتھ اس کی نمو اور بلند قامتی میں اضافہ ہوتا چلا گیا، حتیٰ کہ دوسری صدی ہجری میں وہ ایسا پھیلا ہوا وسیع درخت بن گیا، جس کی شاخیں ایک دوسرے میں پیوست تھیں۔

فقہائے کوفہ کی رائے میں توسّع کے اسباب

﴿۳۱﴾عراق یا کوفے نے رائے کے استعمال میں توسع کی خاص وجہ سے ایک ممتاز اور نمایاں مقام حاصل کرلیا تھا، جس کے مقابلے میں حجاز یا مدینہ کی ایک تیز لہر تھی جو نصوص پر سختی سے عمل پیرا ہونے کی طرف متوجہ تھی۔ اگر چہ بعض اوقات وہ بھی رائے کا استعمال کرتے تھے، مگر حقیقت یہ ہے کہ مدینہ رسم و رواج، موروثی ثقافت اور وہاں رہنے والی قومیتوں کے لحاظ سے کوفے سے مختلف حیثیت رکھتا تھا۔ اسی طرح وہ بیرونی اثرات سے بھی دور تھا، اس لیے وہ ان پیش آنے والے نئے مسائل و واقعات سے باخبر نہ تھا جتنا کہ عراق باخبر تھا۔ اس سے قطع نظر یہ ایک حقیقت ہے کہ مدینہ کوفے کے مقابلے میں احادیثِ نبویہ اور اقوالِ صحابہؓ کا سرمایہ کہیں زیادہ رکھتا تھا، اور یہ ایک فطری امر تھا، کیونکہ وہ اسلام کا پہلا بڑا مرکز تھا۔ اسی سرزمین پر پہلی اسلامی ریاست وجود میں آئی تھی۔ یہ ان اصحابِ رسولؐ سے آباد تھا جنھوں نے براہ راست رسولؐ خدا کو دیکھا تھا اور آپؐ کی زبان سے سنا تھا اور آپ سے احادیث بیان کی تھیں۔ جب بعض صحابہؓ حضرت عثمانؓ کے دور خلافت میں مدینہ سے ترکِ وطن کر کے دیگر علاقوں میں چلے گئے، تو پھر بھی صحابہؓ کی ایک بہت بڑی تعداد نے، (خاص طور پر ان صحابہؓ کی ایک بڑی تعداد نے جن پر ظاہری روایت اور اس پر عمل کرنے کا غلبہ تھا جیسے عبداللہ بن عمرؓ) مدینہ نہیں چھوڑا تھا۔

جب مسلمانوں کا اتحاد پارہ پارہ ہوگیا اور بنوامیہ کی حکومت قائم ہوگئی تو تابعین کی بہت بڑی تعداد نے فتنوں کے مراکز سے دور رہنے کو ترجیح دی، لہٰذا انہوں نے مدینہ منورہ کا رخ کیا اور وہاں اقامت اختیار کی۔ جن مسائل میں کوئی قرآنی نص نہ ہوتی وہ وہاں احادیثِ رسول کی روایت اور فتاویٰ صحابہؓ کو اختیار کرتے،۱۱۳ اور ان کے مطابق فتوے جاری کرتے تھے۔

ان حالات سے متاثر ہوکر مدینے میں ایک فقہی درس گاہ کی بنیاد پڑی، اس کے بانی تابعین تھے۔ ان کے اجتہاد کی امتیازی بات یہ تھی کہ وہ سنت پر مبنی تھا۔ اگر چہ اس درس گاہ کے بعض فقہاء نے نص کے نہ ملنے پر اجتہاد بھی کیا ہے، اسی طرح کسی قولِ صحابی کے نہ ملنے پر بھی اجتہاد کیا

ہے۔۱۱۴

مدینے کی اس فقہی درس گاہ کے جن فقہاء نے شہرت پائی، وہ فقہائے سبعہ (سات فقہاء) کے نام سے معروف ہیں۔ان کے اسمائے گرامی یہ ہیں: سعید بن مسیب، عروۃ بن زبیر، ابوبکر بن عبدالرحمٰن بن حارث، قاسم بن محمد بن ابی بکر، عبیداللہ بن عبداللہ بن عتبہ بن مسعود، سلیمان بن یسار، خارجہ بن زید بن ثابت۔ان حضرات کی فقہ امام مالک اور ابن شہاب زہری نے نافع مولیٰ عبداللہ بن عمرؓ کے واسطے سے حاصل کی۔۱۱۵

یہ سب کے سب صرف فقہائے اثر ہی نہ تھے، بلکہ ان میں کچھ فقہاء صاحب رائے تھے جو قرآن وسنت میں نص نہ ملنے پر رائے استعمال کرتے تھے۔یہی وجہ ہے کہ امام مالک کی فقہ اثر اور رائے دونوں کا مجموعہ ہے۔

کوفے اور مدینے کے مکاتبِ فکر میں فرق

﴿۳۲﴾ دراصل عراقی فقہ ساری کی ساری رائے پر مبنی فقہ نہ تھی، جیسے حجازی فقہ ساری کی ساری اثر پر مبنی نہیں تھی۔اثر (حدیث) کا عراق میں بھی چرچا تھا اور رائے حجاز میں بھی استعمال کی جاتی تھی، البتہ اہل عراق کے ہاں رائے کا استعمال اس سے کہیں زیادہ تھا جتنا اہل مدینہ کے ہاں تھا۔اس کی وجہ یہ تھی کہ اہل مدینہ کے ہاں احادیث کی کثرت تھی، جبکہ اہل عراق کے ہاں اس کی قلت تھی،۱۱۶ نیز یہ کہ اہل عراق کے ہاں نئے پیش آمدہ مسائل وحوادث کی بھرمار تھی، جبکہ اہل مدینہ کے ہاں خال خال ایسا ہوتا تھا، اس لیے کوفی مدرسہ فقہ اور مدنی مدرسہ فقہ کے درمیان مصادرِ تشریع یا اسلوبِ تشریع میں اتنا اختلاف نہ تھا، جتنا کہ ان کے حصول میں اختلاف تھا۔یہ اختلاف اساتذہ میں تنوع کے لحاظ سے تھا اور معاشرہ ورواج میں فرق کی بناء پر تھا۔۱۱۷

عراقی اور حجازی سب فقہاء رائے اور قیاس کے قائل ہیں، البتہ قائل ہونے کے درجہ ومقدار میں اختلاف ہے۔پہلی صدی ہجری کے نصف ثانی میں فقہ ـــــ اگرچہ مذکورہ دونوں مکتب فکر عراق اور حجاز میں مشہور تھے ـــــ کا تاسیسی دور فتنوں اور اندرونی خلفشار کے باوجود اسی درمیانی مدت میں

شروع ہوا، متقی و خداترس بڑے بڑے فقہاء زندگی کے عام ہنگاموں سے کنارہ کش ہو گئے، کیونکہ وہ اموی حکام سے اتفاق نہیں رکھتے تھے۔ امویوں نے خلافت کو ایک ظالمانہ بادشاہت کی شکل دے دی تھی اور اپنے پیش رو خلفاء کے طریقے سے ہٹ گئے تھے۔ بسا اوقات حق پرست فقہاء نے ان حکام پر تنقید کی اور مصائب اور آزمائشوں کے باوجود، جو انہیں اس کی وجہ سے جھیلنا پڑیں، حکمرانوں کی سخت گرفت کی۔ اسی بات کا اثر تھا کہ فقہاء علم کے پڑھنے پڑھانے اور اس کے پھیلانے کی جانب متوجہ ہوئے، لہٰذا فقہ پروان چڑھنے لگی اور اس کی شاخوں میں اضافہ ہونے لگا، تاہم یہ ترقی و عروج ایک مثالی انداز فکر کے مطابق تھی، جو کسی کمزور سبب کے بغیر عملی زندگی سے رشتہ نہیں جوڑتی تھی۔ اسی بناء پر اس مدت کو ان فرضی مسائل کی طرف فقہ کے متوجہ ہونے کی تمہید قرار دیا جاتا ہے، جنہوں نے اسے ایک نظری رنگ دے کر عملی زندگی سے استفادہ کرنے سے اس کو محروم کر دیا۔ ۱۱۸

ابراہیم نخعی اور ان کا کارنامہ

﴿۳۳﴾ یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ ابراہیم نخعی کو، اس کے باوجود کہ وہ ابن مسعودؓ کے ان تلامذہ کے ہم عصر تھے، جنہوں نے کوفے میں آپؓ کی آراء کی ترویج کی، ان کے چھ مشہور شاگردوں میں شمار نہیں کیا جاتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ ان میں بہت بڑے مرتبہ پر فائز تھے۔ وہ کوفے کے امام اور اپنے وقت کے فقیہ تھے، جیسا کہ سعید بن مسیب مدینے کے فقیہ اور امام تھے۔

ابراہیم نخعی اہلِ کوفہ میں عبداللہؓ بن مسعود کے اصحاب اور ان کے مذہب کو سب سے زیادہ جانتے تھے، ۱۱۹ آپ نے ابن مسعود کی فقہ کو حاصل کیا اور اس پر آپ کو ناز تھا۔ اسی طرح آپ نے حضرت علیؓ، شریح، ابو موسیٰؓ اشعری اور دیگر فقہائے کوفہ کی فقہ گہرے فہم و ادراک کے ساتھ حاصل کی، ایسے عقلی ادراک سے جو علل و اسباب سے ماوراء بحث کرتا اور اس بات پر یقین رکھتا تھا کہ شرعی احکام عقل کی رسائی سے باہر نہیں ہیں، ۱۲۰ مزید براں یہ احکام وجود و عدم وجود کے لحاظ سے اپنی علتوں کے گرد گھومتے ہیں۔ شیخ خضری کہتے ہیں: ''ابراہیم نخعی اور ان کے طریقے کے پیروکار

عراقی فقہاء اور بعض فقہائے مدینہ، اپنے فتاویٰ میں کتاب وسنت ہی کو آخری سند مانتے تھے، مگر وہ یہ بات سمجھتے تھے کہ شریعت کے ایسے قابل حصول مصالح مقصودہ کا ہونا ضروری ہے جن کی غرض سے شریعت دی گئی ہے، اوران مصالح کا اعتبار کرنا ان کے نزدیک درست ہے، اس لیے انہوں نے ایسے مسائل میں استنباط کے لیے ان مصالح کو اساس قرار دیا، جن کے بارے میں کتاب و سنت کا کوئی حکم موجود نہ ہو'' ۱۲۱ یہی وجہ ہے کہ ابراہیم نخعی نے قیاس اور استنباط میں وسعتِ نظر سے کام لیا اور فتویٰ کو خوفناک شکل دے کر نا قابل حل نہیں بنایا۔ قیاس کو اختیار کرنے میں توسع اور نصوص کی تعلیل کو بنیاد قرار دینے کے باوجود وہ فرضی اور من گھڑت مسائل سے دور رہے، وہ بالعموم خاموشی کو ترجیح دیتے تھے اور جب تک ان سے سوال نہیں کیا جاتا تھا، علمی گفتگو نہیں کرتے تھے۔ ۱۲۲

ابراہیم نخعی اپنے فقہی مقام کے ساتھ ساتھ کبار حفاظ حدیث میں شمار کیے جاتے ہیں۔ انہوں نے صحابہؓ کی ایک جماعت سے شرف ملاقات حاصل کیا، جن میں حضرت ابوسعید خدریؓ اور سیّدہ عائشہؓ کے نام قابل ذکر ہیں، البتہ زیادہ روایت تابعین سے کی ہے۔ آپ اپنی روایت کردہ حدیث کی سند دیکھنے کے مقابلے میں اس کے معانی ومفہوم کو زیادہ ملحوظ رکھتے تھے۔ آپ حدیث کو غور سے سنتے اور اپنے نقد وتحقیق کی بناء پر اس کے بعض حصے کو قبول کر لیتے اور بعض کو رد کر دیتے تھے۔ ان کا یہ قول نقل کیا گیا ہے: ''میں حدیث کو سنتا ہوں، پھر میں اس کے قابلِ اخذ حصے پر غور کر کے اسے لے لیتا ہوں اور باقی کو چھوڑ دیتا ہوں''۔ ان کے بارے میں اعمش کا قول ہے: ''ابراہیم نخعی حدیث کے سنار ہیں''۔ اس کے باوجود وہ رسول اللہؐ سے براہ راست روایت کرنے سے احتراز کرتے تھے۔ وہ براہ راست **قال رسول اللہ** کہنے کے بجائے **قال الصحابی** کہنے کو ترجیح دیتے تھے۔ ۱۲۳

ابراہیم نخعی زرخیز فقہی ملکہ رکھنے والی شخصیت تھے، جنہوں نے احادیث، صحابہؓ کے فتاویٰ، تابعین کے فتاویٰ اور خاص طور پر فقہائے کوفہ کے فتاویٰ کا ایسا تحقیقی مطالعہ کیا تھا جس کی بنیاد تفہیم نصوص اور علل واسباب کے تتبع پر قائم تھی۔ وہ رائے اور احادیث کے حامل فقیہ تھے۔ اگر چہ رائے

کا استعمال ان کے ہاں زیادہ تھا اور اسی میں وہ زیادہ مشہور بھی تھے، چنانچہ ان کے بارے میں روایت ہے کہ وہ نہ تو رائے بلا روایت کو درست سمجھتے تھے اور نہ ہی روایت بلا رائے کو صحیح سمجھتے تھے۔ عراق میں پہلی فقہی شخصیت ہونے کے ناتے انہوں نے رائے پر مبنی فقہ کو ایک وجود رکھنے والی مقبولِ عام چیز بنا دیا۔ بعض مؤرخین کا تو یہاں تک خیال ہے کہ فقہ ابوحنیفہ، فقہ ابراہیم سے مختلف نہیں ہے، اور یہ کہ متاخر (ابوحنیفہؒ) کی شخصیت متقدم (ابراہیم نخعی) کی شخصیت میں فنا نظر آتی ہے۔١٢٤

شاہ ولی اللہ دہلوی فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ، ابراہیم نخعی اور ان کے ہم سروں کے مذہب کا سب سے زیادہ التزام کرتے تھے، الا ماشاء اللہ اس سے تجاوز نہیں کرتے تھے۔ وہ ان کے مذہب کے مطابق تخریج میں یدِ طولیٰ رکھتے تھے، وجوہ تخریجات پر گہری نظر رکھتے تھے اور فروع پر مکمل توجہ دیتے تھے۔ اگر آپ ہماری بیان کردہ حقیقت کو معلوم کرنا چاہیں تو امام محمد بن حسن کی **کتاب الآثار** **جامع عبدالرزاق** اور **مصنف ابن أبي شيبه** سے ابراہیم نخعی اور ان کے ہمسروں کے اقوال کو چھانٹ لیں۔ پھر ان کا موازنہ ان کے مذہب سے کریں تو آپ محسوس کریں گے کہ امام ابوحنیفہ اس راہ سے الگ نہیں ہوئے، سوائے چند مسائل کے۔ ان چند مسائل میں بھی وہ فقہائے کوفہ کے مذہب سے باہر نہیں گئے۔١٢٥

ابراہیم نخعی اور امام ابوحنیفہ کا تعلق

﴿٣٤﴾ اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ امام ابوحنیفہ نے ابراہیم نخعی کا منہج اور ان کا فقہی طریقہ اختیار کیا ہے، مگر متعدد پہلوؤں سے ان سے اختلاف بھی کیا ہے، جس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ ان کے درمیان منہج کا اتفاق یہ معنی نہیں رکھتا کہ امام ابوحنیفہ محض ابراہیم نخعی کی فقہ کے ناقل تھے۔

یقیناً ابوحنیفہ نے ابراہیم نخعی کی فقہ ان کے شاگرد رشید اور ان کی فقہ کے راوی حماد بن ابی سلیمان کے واسطے سے حاصل کی، لیکن انہوں نے شعبی سے بھی فقہ حاصل کی تھی۔ اگرچہ انہوں نے عراق میں زندگی گزاری، اس کے باوجود وہ فقہائے اثر (حدیث) کے زیادہ قریب تھے، بہ

نسبت اس کے جتنا وہ فقہائے اہل الرائے کے قریب تھے۔ اسی طرح انہوں نے مکی فقہ عطا بن ابی رباح سے حاصل کی اور مدنی فقہ نافع مولیٰ ابن عمر سے حاصل کی۔ ۱۲۶

وہ قیاسی طریقہ جس میں ابراہیم نخعی مشہور ہوئے، امام ابوحنیفہ کی سرپرستی میں بہت زیادہ پروان چڑھا، حتیٰ کہ ان کو قیاس کی وجوہ اور اس کے لیے مقررہ علل کا علم رکھنے کے لحاظ سے مسلمانوں کا سب سے بڑا فقیہ قرار دیا گیا۔

قیاس میں امام ابوحنیفہ کی مہارت، احکام کی علتوں کے متعلق ان کی تحقیق اور کبھی استحسان کی بناء پر ان کا قول، اکثر ان کو تفریع و تقدیرِ احکام پر آمادہ کرتا رہتا تھا۔ وہ صرف اسی سوال پر اکتفاء نہیں کرتے تھے جو ان سے پوچھا جاتا تھا، جیسا کہ ابراہیم نخعی کا عمل تھا۔ یہی وجہ ہے کہ عراقی درس گاہ نے امام ابوحنیفہؒ کی نگرانی میں قیاس، فقہ تقدیری اور مختلف فقہی تفریعات کو پروان چڑھایا۔ ۱۲۷

امام ابوحنیفہؒ کا اپنے حلقۂ درس میں منہج

﴿۳۵﴾ امام ابوحنیفہ تیس برس تک مدرسۂ کوفہ کے سربراہ رہے۔ یہ کوئی معقول بات نہیں ہے کہ ان تیس برسوں میں وہ ابراہیم نخعی کی آراء کو دہراتے رہے ہوں، ان کی فقہ کو محض نقل کرتے رہے ہوں اور اجتہاد و آراء میں ان کی اپنی کوئی مستقل شخصیت نہ ہو۔

حقیقت یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ عراقی، مکی اور مدنی تینوں طرز کے فقہ کا مجموعہ تھے۔ آپ نے اپنے زمانے کے مشہور ترین علماء سے ملاقات کر کے ان سے بحث و مباحثہ کیا، آپ نے ان سے استفادہ کیا اور انہوں نے آپ سے استفادہ کیا، حتیٰ کہ آپ متفقہ طور پر فقہائے عراق کے امام بن گئے۔ آپ کا حلقۂ درس و تدریس ایک علمی اکیڈمی بن گیا، جس میں فقہاء و علماء کی ایک ایسی نسل نے تیار ہو کر سند فراغت لی، جس نے فقہ کی تدوین و اشاعت کا کام انجام دیا۔

امام ابوحنیفہ نے اجتہاد یا اپنے مذہب کے اصول کے سلسلے میں جو منہج اختیار کیا، اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ وہ ابراہیم نخعی اور ان جیسے فقہاء کو اس طرح دیکھتے تھے کہ وہ انسان تھے جنہوں

نے اجتہاد کیا، لہٰذا ان پر بھی لازم ہے کہ ان کی طرح اجتہاد کریں۔ چنانچہ ان سے مروی ہے کہ ''میں سب سے پہلے کتاب اللہ کو لیتا ہوں، کتاب اللہ میں حکم نہ ملے تو سنت رسولؐ اللہ کو لیتا ہوں، کتاب اللہ اور سنت رسولؐ دونوں میں نہ ملے تو اصحابِ رسولؐ میں سے جس کا قول چاہتا ہوں، لے لیتا ہوں اور جس کا چاہتا ہوں چھوڑ دیتا ہوں، مگر اقوالِ صحابہؓ کو چھوڑ کر کسی اور کا قول نہیں لیتا، تاہم جب معاملہ ابراہیم، شعبی، ابن سیرین، حسن، عطاء اور ابن مسیب تک پہنچ جائے، تو وہ بھی انسان تھے جنہوں نے اجتہاد کیا، لہٰذا میں بھی اسی طرح اجتہاد کرتا ہوں جس طرح انہوں نے اجتہاد کیا''۔ ۱۲۸

امام ابوحنیفہ کے اجتہادی اصول بالعموم دیگر ائمہ، خاص طور پر ائمۂ ثلاثہ کے اجتہادی اصولوں سے متفق تھے۔ اس کے باوجود امام ابوحنیفہ کے بارے میں ان کے زمانے میں ایک بہت بڑی ہنگامہ آرائی ہوئی جو آپ کی وفات کے بعد بھی جاری رہی۔ دراصل آپ کی طرف ایسی آراء منسوب کر دی گئی تھیں، جو فی الواقع آپ سے صادر نہیں ہوئی تھیں، اور ایسے عقائد آپ کی طرف منسوب کر دیے گئے جو حقیقت میں آپ کے عقائد ہی نہ تھے۔ جن چیزوں کے سبب آپ کو متہم اور مطعون کیا جاتا تھا، وہ یہ تھیں کہ آپ ذخیرۂ حدیث کم رکھتے ہیں، اور حدیثِ صحیح پر قیاس اور رائے کو مقدم رکھتے ہیں۔ انصاف پسند علماء و محققین خواہ زمانۂ قدیم کے ہوں یا دورِ جدید کے، انہوں نے یہ جھوٹے الزامات رد کر دیے ہیں اور ان اسباب کا پردہ چاک کیا ہے جو ان کے پیچھے کارفرما تھے۔ ۱۲۹

﴿۳۶﴾ امام ابوحنیفہ کا اپنے حلقے میں شاگردوں کے ساتھ طریقۂ بحث و تدریس اس استاد کے طریقے سے مختلف تھا، جو اپنے طلبہ کے سامنے لیکچر دیتا ہے اور وہ اسے سنتے رہتے ہیں اور لکھتے رہتے ہیں، بغیر اس کے کہ کسی کو بحث و مباحثہ کا حق ہو۔ امام ابوحنیفہ کا طریقہ اس استاد کی طرح تھا جو اپنی رائے زبردستی نہیں ٹھونستا اور نہ اپنے شاگرد سے ایسی بات ہی سننے میں کوئی شرمندگی محسوس کرتا ہے جو اس کے قول کی بہ نسبت حق و صواب کے زیادہ قریب ہو، بلکہ وہ اس کی حوصلہ افزائی کرتا ہے، اس پر خوشی کا اظہار کرتا ہے اور اس قسم کے اسلوب کی دعوت دیتا ہے۔ آپ نے اپنے تلامذہ کو

اجتہاد کرنے کی نصیحت فرمائی،۱۳۰ اس کی انہیں ترغیب دی اور ان کے سامنے اجتہاد کے دروازے کھول دیے۔ آپ اپنے شاگردوں کے بہترین رہنما تھے۔ آپ کے شاگردوں میں سے ایک بڑی تعداد ایسے لوگوں کی نکلی جو فقہ و حدیث کے امام بنے۔ عراقی فقہ کی تدوین واشاعت کا سہرا انہی کے سر ہے۔

اسی وجہ سے مذہب حنفی کی یہ امتیازی خصوصیت ہے کہ اس کے مسائل طویل مباحث اور مناظروں کی چھلنی میں چھننے کے بعد مدون ہوئے۔ ان تمام مسائل کی نسبت کسی ایک متعین شخصیت کی طرف کرنا ممکن نہیں ہے، کیونکہ یہ علماء کی ایک ایسی جماعت سے صادر ہوئے جو اپنے استاذ کے زیر سایہ باہم مشورے اور مباحثے کرتے تھے اور استاذ اس بات کا انتہائی حریص تھا کہ مسئلہ اس وقت تک ضبط تحریر میں نہ لایا جائے، جب تک تمام حضرات اپنی رائے کا اظہار نہ کرلیں اور کسی نتیجے پر نہ پہنچ جائیں۔

جامع المسانید کے مقدمے میں مذکور ہے کہ ''امام ابو حنیفہ کو جب کوئی مسئلہ پیش آتا، آپ اپنے شاگردوں سے باہمی مشورہ کرتے، ان سے بحث و مباحثہ کرتے اور ان سے سوال کرتے۔ اس طرح ان کے پاس موجود اخبار و احادیث کی ان سے سماعت کرتے، جو کچھ آپ کے علم میں ہوتا، اسے بھی بیان کر دیتے۔ ایک ایک ماہ یا اس سے بھی زیادہ عرصے ان سے مناظرہ اور بحث و مباحثہ کرتے رہتے، یہاں تک کہ ایک رائے پر اتفاق ہوتا، تب امام ابو یوسف اسے ضبط تحریر میں لے آتے۔ اسی منہج پر آپ نے اصول قائم کر دیے،۱۳۱ اسحاق بن ابراہیم سے مروی ہے کہ اصحاب ابو حنیفہ آپ کے ساتھ مسائل کے بارے میں غور و خوض اور بحث و مباحثہ کرتے رہتے، لیکن اگر ان کی مجلس کے ایک رکن عافیہ بن زید موجود نہ ہوتے تو امام ابو حنیفہ فرماتے کہ عافیہ کے آنے تک اس مسئلے پر بحث جاری رکھو، چنانچہ جب عافیہ بن زید آ جاتے اور وہ اپنے ساتھیوں سے اس مسئلے پر اتفاق کرتے، تب ابو حنیفہ فرماتے کہ اب اسے لکھ لو۔ اگر وہ ان سے اتفاق نہ کرتے تو امام ابو حنیفہ فرماتے کہ اس کو نہ لکھو۔۱۳۲

اس علمی حلقے میں جس کے اندر کبار فقہاء و محدثین جمع ہوتے تھے، امام محمد بن حسن بھی بیٹھ کر

علم حاصل کرتے تھے۔امام محمد اس حلقے میں چار سال سے زیادہ اپنی شرکت جاری نہ رکھ سکے۔اس کی وجہ یہ تھی کہ آپ کے استاذ اور دوسری صدی ہجری میں فقہائے عراق کے قائد یعنی امام اعظم ابوحنیفہ ۱۵۰ھ کو دارِفنا سے دارالبقاء کی طرف منتقل ہو گئے تھے۔ان کے بعد امام محمد نے تحصیل علم کی تکمیل امام ابویوسف سے کی، نیز عراق، شام اور حجاز کے دیگر فقہاء سے کسب فیض کیا، یہاں تک کہ وہ بلند مقام حاصل کیا جس کے بارے میں امام محمد کے زمانے کے سیاسی، اجتماعی اور فکری پہلوؤں کو اختصار سے پیش کرنے کے بعد، مجھے امید ہے کہ آئندہ صفحات میں گفتگو کی توفیق نصیب ہو گی۔



سیاسی، معاشرتی اور فکری حالات

فصل-۱

سیاسی حالات

خلافت عباسیہ کا قیام

﴿۳۷﴾ ۱۳۲ھ میں عباسیوں جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے چچا حضرت عباسؓ سے نسبت رکھتے تھے، امویوں کو گرانے اور ان کی حکومت ختم کرنے کے بعد خود حکومت پر قابض ہو گئے۔ایک رائے کے مطابق اسی سال امام محمد بن حسن کی ولادت ہوئی۔ اعباسیوں نے امویوں کے خلاف ایک خفیہ تحریک چلائی تھی، جو بظاہر اہل بیت کے ایک فرد امام رضا کی طرف خلافت لوٹانے کے پروگرام پر کام کر رہی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ انہوں نے اپنی طویل خفیہ تحریک کے دوران میں اس بات کا تذکرہ تک نہ کیا کہ وہ خود خلافت کے خواہش مند ہیں، بلکہ وہ یہی بات پھیلاتے رہے کہ وہ تو صرف امام رضا کی خلافت قائم کرنے کے لیے اٹھے ہیں، تا کہ حضرت فاطمہؓ کی اولاد کے شہداء کے خون کا بدلہ لے سکیں۔۲

﴿۳۸﴾ عباسی جب اپنے عزائم اور منصوبوں میں کامیاب ہو گئے اور ابو العباس سفاح کی خلافت کے لیے بیعت لے لی گئی، تو وہ ہر اس شخص کو اچانک موت کے گھاٹ اتارنے لگے جو ان کی راہ میں روڑے اٹکاتا، یا جس کے اخلاص اور دوستی میں انہیں ذرا سا بھی شک ہو جاتا تھا، خواہ وہ ان کا قابل اعتماد وزیر ہی کیوں نہ ہو۔۳ اسی طرح عباسیوں نے امویوں سے ایسا خوفناک اور دردناک انتقام لیا کہ نہ ان کے زندوں کو چھوڑا، اور نہ مردوں کو۔۴ بڑوں کو معاف کیا گیا نہ چھوٹوں کو، نہ مرد ان کے ظالمانہ انتقام سے بچ سکے اور نہ عورتیں ہی۔۵ یہ سب کچھ عبدالرحمٰن بن معاویہ بن ہشام بن عبدالملک المعروف بہ عبدالرحمٰن الداخل کو راستے سے ہٹانے کے لیے تھا، حتیٰ کہ وہ اندلس کی طرف فرار ہو گیا، تا کہ وہاں وہ ایک نئی اموی سلطنت قائم کرے جس پر خلافت عباسیہ کا تسلط نہ ہو اور یہ

سلطنت تقریباً تین سو سال تک قائم رہی۔

اندرونی خطرات

﴿۳۹﴾ عباسیوں کی اس مار دھاڑ اور دہشت گردی کی پالیسی کا نتیجہ یہ نکلا کہ ان کے خلاف مختلف شورشیں کھڑی ہو گئیں۔ ان شورشوں کا برپا ہونا ایک ایسا خطرہ تھا جو اس نوزائیدہ خلافت کے لیے چیلنج بنتا جا رہا تھا، مگر یہ ایک حقیقت ہے کہ عباسیوں نے اپنے خلاف شورش برپا کرنے والے اہل عرب، علویوں، موالی، شعوبیوں اور زنادقہ کا احتیاط، پختہ عزم اور مکر و فریب کے ساتھ مقابلہ کیا۔ اپنے تمام مخالفوں یا باغیوں کو دھوکے اور فریب کی سیاست کے ذریعے ختم کر دیا۔ تب وہ اس قابل ہو سکے کہ تقریباً پندرہ سال کے بعد اپنی حکومت کو قائم کر سکیں،٦ جس کے دوران میں انہیں بہت سے معرکے لڑنے پڑے۔ ان معرکوں میں انہوں نے تلوار، چالاکی اور سیاست سب سے کام لیا، تاکہ اپنی حکومت کی بنیادیں مضبوط کر کے تمام بیرونی دشمنوں اور اندرونی خلفشار برپا کرنے والوں کو ایک ساتھ شکست سے دوچار کر دیں۔

﴿۴۰﴾ ان کے علاوہ عباسیوں کو ایک اور خطرے سے دوچار ہونا پڑا اور یہ خطرہ خود عباسیوں کا آپس میں خلافت کی رسہ کشی کا تھا، تاہم اس خطرے کو اکثر تدبیر اور سیاسی چال نے دبا دیا۔

خلافت عباسیہ کو پیش آنے والے ہر خطرے اور مشکل کو ختم کرنے میں ابو جعفر منصور کا نمایاں کردار رہا۔ یہی وجہ ہے کہ مؤرخین اسے خلافت عباسیہ کا حقیقی بانی قرار دیتے ہیں۔ وہ خلافت عباسیہ کے روزِ اول ہی سے اس کے بیرونی باغیوں سے نبرد آزما رہا۔ احتیاط، ہوشیاری، دھوکے اور فریب دہی میں وہ اسی طرح مشہور تھا، جیسے کنجوسی اور اعمال کا سخت محاسبہ کرنے میں۔ خلافت کو مضبوط کرنے اور اس کے دشمنوں کے ساتھ جنگ کرنے میں اس کی کامیابی کے یہی عوامل تھے۔ اس بناء پر اس کے ہاں غیر معمولی سرمایہ جمع ہو گیا تھا۔ اس نے جو املاک ضبط کیں، وہ اس کے علاوہ تھیں۔ یہ مال و دولت اس نے معاشرے کی ترقی، آبادکاری اور بعض شورش پسندوں سے چھٹکارا پانے کے لیے صرف کیا۔

منصور کے بعد اس کا بیٹا مہدی تخت خلافت پر بیٹھا تو اس نے ملکی خزانے کو اموال سے بھرا ہوا پایا۔ چنانچہ اس نے لوگوں کو مال و دولت دینے میں فراخ دستی کا مظاہرہ کیا۔ ظلم سے چھینی ہوئی املاک ان کے اصل مالکوں کو واپس کیں، علویوں کو اپنے قریب کیا، ان پر ظلم وستم کا سلسلہ بند کر دیا اور بہت سی اندرونی اصلاحات کیں، مسعودی کے قول کے مطابق وہ محبوبِ عوام وخواص بن گیا۔ ۷

مہدی رفتہ رفتہ عیش وعشرت کا دلدادہ بن کر ملکی معاملات میں براہ راست نگرانی کرنے سے غافل ہو گیا، لیکن اس کے باوجود سفاح اور منصور کے اساسی اور بنیادی دور کے گزر جانے کے بعد اس کی حکومت مستحکم تھی۔ اس نے ملکی معاملات کلی طور پر وزراء کے سپرد کر دیے، جو بہت سے معاملات میں خلیفہ کی طرف رجوع کیے بغیر خود جس طرح چاہتے، تصرف کرتے۔ اس سے خلیفہ کا اثر ونفوذ کمزور ہو گیا اور وزراء ہی مرکزی حیثیت کے مالک بن گئے۔ اس وجہ سے وزارت باہمی چپقلش اور سازشوں کا میدان بن گئی۔

وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ وزیر کا کنٹرول اور عمل دخل اتنا بڑھ گیا کہ ہارون الرشید کے عہد خلافت میں اس نے خلیفہ کے سارے اختیارات پر قبضہ کر لیا۔ برامکہ کی نکبت وزوال، وزارت کے اسی بے پناہ حد تک طاقتور ہو جانے کا ردعمل تھا جس نے اپنے مقابلے میں خلافت کی قوت کو پارہ پارہ کر دیا تھا۔ ۸

﴿۴۱﴾ گزشتہ بحث سے یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ عباسی دور خلافت درحقیقت ایک خاندان سے دوسرے خاندان کی طرف آمریت کے انتقال کے سوا کچھ نہ تھا۔ سیاسی زندگی میں کوئی جوہری تبدیلی نہ ہوئی۔ عباسی داعی مظلوموں کی مدد اور اجتماعی عدل وانصاف کے قیام کے لیے جو دعوتِ جہاد دیتے تھے، وہ محض ایک پردہ تھا جس کے پیچھے ان کی خواہشات اور ذاتی اغراض پوشیدہ تھیں۔ اس پر، علویوں کے ساتھ روا رکھے گئے ان کے بدترین طرز عمل سے زیادہ بڑی دلیل اور کیا ہو سکتی ہے۔ عباسی علویوں کے خلاف سنگ دلی کے اس مقام تک جا پہنچے جہاں اموی نہ پہنچ پائے تھے، یہاں تک کہ علوی عہد بنی امیہ کا ذکر تعریف کے انداز میں کرنے لگے۔ وہ دیکھ رہے تھے کہ اموی پھر بھی کسی اخلاقی ضابطے کے پابند ہیں، ابوجعفر میں تو اخلاق نام کی کوئی چیز تھی ہی نہیں۔ ۹

عباسی اپنے لیے ایسی آمرانہ اور طاقتور حکومت قائم کرنا چاہتے تھے، جس میں کوئی بھی ان کی مزاحمت نہ کر سکے، لہٰذا جب وہ اپنے منصوبے میں کامیاب ہوئے تو انہوں نے اپنے خلاف سرکشی کرنے والوں اور شورش برپا کرنے والوں پر کچھ بھی رحم نہ کیا۔ جن لوگوں نے بھی ان کی حکومت اور سیاست سے سرتابی کی، انہیں ٹھکانے لگا دیا گیا۔ جب تک ان کی مصلحت کا تقاضا رہا، انہوں نے فقہاء و علماء کی مخالفت کے باوجود نہ کسی عہد کا پاس کیا اور نہ امان دے کر اسے پورا کیا۔

یحییٰ طالبی کی امان اور امام محمد کا نقطۂ نظر

﴿۴۲﴾ ابوجعفر منصور پر مؤرخین کا الزام ہے کہ اس نے ابن ہبیرہ کو امان دے کر اس کے ساتھ دھوکا کیا۔ ابن ہبیرہ کی جانب سے ایسا کوئی فعل سرزد نہ ہوا تھا جو اچانک اسے قتل کرنے کا متقاضی ہوتا۔ ابوجعفر منصور نے اپنے چچا عبداللہ بن علی کو امان دینے کے بعد دھوکے سے قتل کرا دیا۔ اسی طرح ابو مسلم کو اطمینان دلانے کے بعد دھوکے سے قتل کرا دیا۔ جہاں تک ہارون الرشید کا معاملہ ہے تو اس نے یحییٰ بن عبداللہ بن حسن کو خود اپنے ہاتھ سے امان نامہ لکھ کر دیا، جبکہ اس نے بلاد دیلم کی طرف فرار ہو کر اپنے لیے بیعت لینا شروع کر دی تھی اور خطرے میں اضافہ کر دیا تھا، وہ فضل بن یحییٰ برمکی کے ساتھ واپس آیا جسے ہارون الرشید نے پچاس ہزار فوج دے کر یحییٰ سے جنگ کرنے کے لیے روانہ کیا تھا۔ اس کے باوجود کہ ہارون الرشید اس سے بڑی نرمی اور احترام سے پیش آیا، تاہم جلد ہی ہارون الرشید نے اسے اس کے گھر میں قید کر کے فقہاء سے اسے دی ہوئی امان کو توڑنے کے بارے میں فتویٰ پوچھا، ان فقہاء میں سے ایک امام محمد بن حسن شیبانی بھی تھے۔ اس واقعۂ امان اور اس کے بارے میں فقہاء کے مؤقف کے حوالے سے صیمری ۱۰ کا بیان ہے کہ جب ہارون الرشید "رِقہ" آیا تو اس نے محمد بن حسن کو طلب کیا۔ اسی طرح حسن بن زیاد اور ابوالبختری وہب بن وہب کو بھی طلب کیا۔ آخر الذکر امام ابو یوسف کی وفات کے بعد قاضی القضاۃ (چیف جسٹس) کے منصب پر فائز تھے۔ ہارون الرشید نے یحییٰ کو دی جانے والی امان نکال کر ان کے

سامنے رکھی تو امام محمد بن حسن نے اس کے بارے میں فرمایا: ''یہ ایک انتہائی مضبوط امان ہے، اسے توڑنے کی کوئی تدبیر کرنا جائز نہیں ہے''۔ حسن نے کمزور آواز میں کہا: یہ امان ہی ہے، لیکن بختری نے کہا: ''یہ بُرا آدمی ہے، اس کی امان کا کوئی اعتبار نہیں ہے''۔ پھر اس نے چھری سے تحریرِ امان کے دو ٹکڑے کر دیے اور ہارون الرشید سے کہنے لگا: ''اسے قتل کر دیجیے، اس کا خون میری گردن پر ہے---''۔

ایک دوسری روایت میں یوں ہے کہ جب امام محمد نے ہارون الرشید کی خواہش کے برعکس فتویٰ دیا تو اس نے آپ کو اس زور سے دوات ماری کہ آپ زخمی ہو گئے۔ جب امام محمد وہاں سے باہر آئے تو زار زار رونے لگے۔ ان سے پوچھا گیا کہ وہ اس زخم کی وجہ سے رو رہے ہیں؟ تو انہوں نے جواب دیا: ''نہیں، اللہ کی قسم! میں اس وجہ سے نہیں رو رہا، بلکہ میں اپنی اس کوتاہی پر رو رہا ہوں کہ مجھے بختری سے کہنا چاہیے تھا کہ تو امان توڑنے کا یہ فتویٰ کس دلیل کی بنیاد پر دے رہا ہے، تاکہ اس کے فتویٰ کے غلط ہونے کی وجہ سے اس کے خلاف حجت قائم ہو جاتی---''۔

بہر حال ہارون الرشید نے امان توڑ کر یحییٰ کو قتل کرا دیا اور امام محمد اور ان جیسے فقہاء کی رائے پر عمل نہ کیا۔ ایک روایت یہ بھی ہے کہ ہارون الرشید نے یحییٰ کو قتل نہیں کرایا تھا، بلکہ وہ قید میں پڑے پڑے ایک مدت کے بعد وفات پا گیا تھا۔ ۱۱

علامہ ابوعبداللہ محمد بن ابراہیم وزیر یمانی ۱۲ اس امان کی صحت اور اس کے بارے میں فقہاء کے مؤقف کے متعلق مغالطے میں ڈالتے ہیں، لیکن اس مغالطے کی کوئی حیثیت نہیں ہے، کیونکہ قدیم ترین مؤرخین نے یہ واقعہ بیان کیا ہے۔

خلفاء اور فقہاء کے درمیان کشیدگی

﴿۴۳﴾ بنوعباس کی یہ ظالمانہ پالیسی اسی طرح ایک مسلح مخالفت سے دوچار ہوئی جس طرح اس کی زبانی مخالفت کی گئی تھی۔ بعض فقہاء نے بنوعباس اور ان کے گورنروں کو نقضِ عہد، خون ریزی اور لوگوں کے مال ناحق غصب کرنے سے متہم کیا۔ سفاح کے چچا عبداللہ بن علی کے ساتھ باتیں

کرتے ہوئے امام اوزاعی نے الزام لگایا، ۱۳ اسی طرح امام شافعی، ابن ابی ذئب کے بارے میں روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے ابو جعفر سے کہا: ''میں گواہی دیتا ہوں کہ تو نے لوگوں کا مال ناحق غصب کیا اور اسے ناجائز کاموں پر صرف کیا---'' ۔۱۴

ابن جریر امام مالک کے بارے میں کہتے ہیں کہ محمد بن عبداللہ نے ۱۴۵ھ میں، جب مدینے میں ابو جعفر کے خلاف خروج کیا تو انہوں نے محمد بن عبداللہ کی بیعت کرنے کا فتویٰ دیا۔ اس پر لوگوں نے امام مالک سے کہا کہ ہماری گردن میں تو منصور کی بیعت کا قلادہ ہے۔ انہوں نے فرمایا: تمہیں منصور کی بیعت پر مجبور کیا گیا تھا اور کسی مجبور و بے بس کی بیعت منعقد نہیں ہوتی'' ۔۱۵

عباسیوں کے خلاف اس فتوے کی بناء پر امام مالک کو اذیت دی گئی۔ یہ فتویٰ اپنے اندر انقلاب کا رجحان لیے ہوئے تھا جو لوگوں کو اپنی بیعت پر مجبور کرنے اور ان پر راضی ہونے سے متنفر کرتا تھا۔ امام مالک نے اس وجہ سے یہ خیال کیا تھا کہ عباسی حکومت ایک ظالمانہ حکومت ہے اور اس کے خلاف خروج کرنا درست اور لازم ہے۔

امام ابو حنیفہ نے تو کھلم کھلا دولتِ عباسیہ کے خلاف خروج کرنے والے علویوں کی مدد کا اعلان کیا، ۱۶ اور اپنے خطبات میں ابو جعفر کی سیاست پر کڑی تنقید کی۔ کوفے کی مسجد میں بھی اس پر برملا تنقید کی، جس کی پاداش میں انہیں اس قدر سخت اذیتیں دی گئیں، کہ بعض مؤرخین اس جلیل القدر امام کی وفات کو ان پر ڈھائے جانے والے ظلم اور سزا کا نتیجہ قرار دیتے ہیں۔

یحییٰ بن عبداللہ کی امان کے بارے میں ہارون الرشید کے امام محمد سے فتویٰ طلب کرنے پر انہوں نے جو موقف اختیار کیا، وہ ہارون الرشید کی اس پالیسی پر اعتراض تھا، جس کے تحت وہ وعدے کا لحاظ نہیں کرتا تھا۔

﴿۴۴﴾ دولت عباسیہ کے بارے میں مذکورہ ائمہ اور ان جیسے دیگر ائمہ کے تبصرے ۱۷ اس رائے کے قائلین کی نفی کرتے ہیں کہ عباسیوں نے فقہاء سے حسن سلوک کیا اور ان کی حوصلہ افزائی کی، جس کی بناء پر ان کے دور میں فقہ نے خوب ترقی کی۔ یہ رائے بحث و تحقیق اور تقابل کی محتاج ہے۔ تاریخی حقیقت یہ ہے کہ حیاتِ فکری بالعموم، اور حیاتِ فقہی بالخصوص پہلے دور عباسی میں پروان

چڑھی اور اس نے عمدہ نتائج پیدا کیے۔ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ بعض عباسی خلفاء نے امت کے امور میں دلچسپی لی، دینِ حنیف کے احکام کی پیروی کی اور بعض فقہاء سے درخواست کی کہ وہ ان کے لیے ایسی کتابیں تیار کریں جو ان کی خواہش کے مطابق احکام کی تنفیذ میں ان کے لیے ممد و معاون ہوں، ۱۸ لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ فقہ کی ترقی اور علم اور اہل علم کی تکریم کا احسان اور سہرا دولت عباسیہ کے سر ہے۔ دراصل عباسی خلافت دین کے نام پر وجود میں آئی تھی اور یہی اس کی کامیابی، لوگوں، اور بالخصوص غلاموں اور موالی کے اس کی طرف متوجہ ہونے کے عوامل میں سے ایک اہم عامل تھا۔ عباسی تحریک کی کامیابی کے بعد ان کی ذمہ داری تھی کہ وہ اپنی حکومت پر دین کی چھاپ کو گہرا کرتے تا کہ اپنی سیاست میں اس بنیادی دعوت میں تضاد کا شکار نہ ہوتے جس کی طرف انہوں نے لوگوں کو دعوت دی تھی اور جس کے قیام کے لیے وہ اٹھے تھے، تا کہ لوگ نہ تو ان سے متنفر ہوتے اور نہ ان کے خلاف شورش برپا کرتے۔ ۱۹

اسی غرض کے پیش نظر خلفاء، فقہاء کا قرب حاصل کرتے تھے۔ اس قرب کے پس منظر میں ان فقہاء سے علمی استفادے کا کوئی جذبۂ صادق نہ تھا۔ حکومت میں فقہاء کو مقام و مرتبہ بھی اس لحاظ سے ملتا تھا کہ وہ خلفاء کے فیصلوں اور ان کے افعال و کردار کے بارے میں کیا رائے رکھتے ہیں اور کیا فتویٰ دیتے ہیں۔ اہل علم سے اچھے تعلقات رکھنا حکمرانوں کی مجبوری بھی تھی، کیونکہ یہ فقہاء حکومت کے لیے ایک بھاری پتھر تھے، وہ عام لوگوں کے اعتماد کا مرکز تھے، جو انہیں دین کے محافظ، شریعت کے ترجمان اور فتویٰ دینے کے مقام پر فائز سمجھتے تھے۔ چنانچہ خلفاء بھی ان فقہاء کا تقرب حاصل کرنے کی دوڑ دھوپ کرتے اور اس بات کا اظہار کرتے تھے کہ فقہاء ان خلفاء کو محبوب رکھتے ہیں، ان کی حکومت کی اطاعت کرتے ہیں۔ اس پس منظر میں ان کے خلاف اٹھنے والی ہر شورش اور بغاوت دب جاتی تھی۔ یہ بات کہ فقہاء کے ساتھ خلفاء کا تعلق اور میل جول محض ایک سیاسی چال کے طور پر تھا، نہ کہ خلوص پر مبنی دینی عمل، اس کی تائید اس اذیت اور جبر سے ہوتی ہے جو خلفاء کی خواہش کے برعکس فتویٰ دینے پر ان فقہاء سے روا رکھا جاتا تھا، خواہ وہ فتویٰ صریح حق پر ہی مبنی کیوں نہ ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ بعض فقہاء نے خلفاء کی مجالس سے کنارہ کشی اختیار کی، تا کہ ان مجالس میں

شریک ہو کر خلفاء کے ان غیر شرعی اعمال میں شریک نہ ہوں جن کا وہ ارتکاب کرتے تھے۔

پس عباسی خلافت کے دور اول میں فقہ کی ترقی کا منبع و مصدر عباسی خلفاء کی طرف سے فقہ اور فقہاء کی سرپرستی نہ تھی، بلکہ اس سرپرستی کا اصل ہدف خدمت علم و اہل علم کے علاوہ کچھ اور تھا، تاہم یہ سرپرستی غیر ارادی طور پر فقہ کی اٹھان میں مددگار و معاون رہی، مگر اس سلسلے میں یہ کوئی بنیادی عنصر نہ تھا۔

بیرونی خطرات

﴿۴۵﴾ عباسی خلافت جب متعدد اندرونی مشکلات کا شکار ہوئی اور مختلف ذرائع سے ان پر قابو پا لیا گیا، تو اسے اپنی پڑوسی حکومتوں سے بعض تکلیف دہ مصائب کا سامنا کرنا پڑا، خاص طور پر بازنطینی سلطنت کی طرف سے۔ یہ لوگ نقضِ عہد اور اسلامی سرحدوں پر حملے کی راہ پر چل نکلے تھے۔ اہل عرب اور رومیوں کے درمیان بعض معرکوں میں جنگی نتائج کبھی ایک کے حق میں اور کبھی دوسرے کے حق میں رہے، لیکن آخر الامر اہل عرب کو ان پر غلبہ اور فتح حاصل ہوئی اور انہوں نے اپنے دشمنوں کو اپنی من مانی شرائط تسلیم کرنے پر مجبور کر دیا۔

یاد رہے کہ اہل عرب اور رومیوں کے درمیان جنگوں کا سلسلہ دوسری صدی ہجری کے طویل عرصے پر محیط رہا، مگر اس سے حدود اسلامی میں کوئی قابل ذکر تبدیلی نہیں آئی تھی،۲۰ کیونکہ اسلامی لشکر فتح اور جہاد کی غرض سے جنگ نہیں کرتے تھے، بلکہ وہ ان بغاوتوں کا قلع قمع کرتے تھے، جو ان کی اپنی سرزمین میں جنم لیتی تھیں۔ یہ سب کچھ وہ موسم سرما اور موسم گرما میں اپنی قتل و غارت گری اور حملوں کی صورت میں کرتے تھے۔ اس سے ان کا مقصد حکومت کو مستحکم کرنا اور اپنے دشمنوں پر مزید خوف و دہشت بٹھانا ہوتا تھا۔

عبدالرحمٰن الداخل کا اندلس فرار ہونا اور اس کا اموی حکومت قائم کر لینا اس طرز عمل کا نتیجہ تھا، جو عباسی حکومت نے دشمنوں سے روا رکھا تھا۔ اور یہی وہ عامل ہے جس نے اس حکومت اور اس کے پڑوسیوں کے درمیان جنگوں کا سلسلہ برپا کر دیا، جن کا مقصد انتقام کی آگ بجھانے اور قوت

میں اضافہ کرنے سے زیادہ کچھ نہ تھا۔ اس کے ساتھ ساتھ سرحدوں کے تحفظ اور مضبوط قلعوں کی تعمیر کا مقصد اس سے زیادہ کچھ نہ تھا کہ دولت اسلامیہ کو اپنی ہمسایہ حکومت کے ساتھ کسی خارجی عمل سے دوچار نہ ہونا پڑے جس کے نتیجے میں حکومت جاتی رہے، یا حکومت کمزور ہو جائے اور عبدالرحمٰن الداخل کو شمالی افریقہ پر حملہ کرنے کا موقع مل جائے۔ ایک طرف تو یہ معاملہ تھا جبکہ دوسری طرف صورت حال یہ تھی کہ عباسی خلافت نے بعض بیرونی حکومتوں کے ساتھ دوستی اور محبت کی سیاست اور پالیسی کا ڈول ڈالا تاکہ اپنے آپ کو ان حکومتوں کے ساتھ باہمی دوستی کی بناء پر خطرات سے محفوظ کرلے۔ ۲۱

﴿۴۶﴾ اس کے علاوہ دوسری صدی ہجری میں عباسیوں کی سیاست کا امتیازی وصف اپنی حکومت کے مقاصد کی تکمیل اور اس کے خلاف خروج کرنے والوں کے خاتمے کی پالیسی ہے۔ بلاشبہ عباسی ایک مضبوط سلطنت کے قیام میں کامیاب ہوئے جس کا اقتدار ماسوا اندلس کے، پورے عالم اسلام پر پھیلا ہوا تھا۔ اس سلطنت کی وجہ سے تہذیب اور خوشحالی کے وہ اسباب پیدا ہوئے جنھوں نے اسے خاص طور پر ہارون الرشید کے دور میں، خوشحالی، عیش وعشرت، لہو ولعب اور گانے بجانے کی زندگی کی علامت اور نشان بنا دیا، ۲۲ مگر اس حکومت کی خوشحالی اور بے انتہا دولت سے صرف حکام اور ان کے حواری و درباری ہی بہرہ ور ہوئے۔ عوام تنگی ترشی اور محرومی ہی میں مبتلا رہے۔ حکمران طبقے کی زندگی اور عام لوگوں کی زندگی کے درمیان گہری خلیج ان اہم عوامل میں سے ایک تھی، جس سے دولت عباسیہ ضعف، انتشار اور زوال کا شکار ہوئی۔

فصل-۲

معاشرتی حالات

دوسری صدی ہجری میں معاشرتی عناصر اور اُن کا باہمی تعلق

﴿۴۷﴾ دوسری صدی ہجری میں اسلامی معاشرہ قومیت اور عقیدے کے لحاظ سے متضاد اور مختلف عناصر سے مرکب تھا۔ اس معاشرے میں غیر مسلموں کی تعداد نہ ہونے کے برابر تھی، اور اس کی وجہ یہ تھی کہ اسلام پہلی صدی ہجری میں ہی ان دور دراز علاقوں میں پھیل چکا تھا جو ایسی اقوام پر مشتمل تھے جن کے اصول، عادات اور رسم و رواج ایک دوسرے سے یکسر مختلف تھے۔ یہ اقوام جن تک اہل عرب نے اسلام کا پیغام پہنچایا، ان کے سارے لوگ دعوتِ حق اور پیغامِ خیر کے مطیع نہ بنے، بلکہ ان میں سے کچھ لوگ اپنے موروثی عقائد پر قائم رہے، بغیر اس کے کہ وہ اسلام قبول کرنے کو ناپسند کرتے، کیونکہ دین میں کوئی زور زبردستی نہیں ہے۔ یہ لوگ دولت اسلامیہ کے زیر سایہ مختلف ادوار اور مختلف خطوں میں ہر قسم کی دینی رواداری اور فراخ دلی سے لطف اندوز ہوتے رہے۔

جتنی زیادہ فتوحات اور شاندار جنگی کامیابیاں پہلی صدی ہجری میں ہوئیں، وہ دوسری صدی ہجری میں نہ ہوسکیں، حالانکہ دوسری صدی تقریباً انہی عناصر کا مجموعہ تھی جن سے پہلی صدی مرکب تھی۔ یہ صدی اصل میں عرب فاتحین، موالی اور ان مفتوحہ علاقوں کے لوگوں سے مرکب تھی، جنہیں اسلام نے اپنے سائے میں جگہ دی اور وہ اس کے پرچم تلے رہے، جبکہ موالی مختلف ملے جلے عناصر کا مجموعہ تھے۔ ان میں ایرانی، رومی، ترکی اور مصری ہر قسم کے لوگ تھے۔ اسی طرح وہ متعدد قومیتیں تھیں جو اسلام میں داخل ہو کر اس کے اقتدار کے تابع ہو گئیں۔[۲۳]

﴿۴۸﴾ اس کے باوجود کہ اسلام نے قومی عصبیت کے خلاف جنگ کی اور تمام لوگوں کے درمیان

مساوات کے اس اصول کو راسخ کر دیا کہ کسی عربی کو کسی عجمی پر تقویٰ کے سوا کوئی فضیلت حاصل نہیں ہے۔ اس کے علی الرغم اہل عرب یا موالی میں سے جو لوگ اس دین پر ایمان لائے، وہ پوری طرح اپنی عقلی اور سماجی میراث سے چھٹکارا حاصل نہ کر سکے۔ وہ لوگ اپنے اصولوں اور آباء واجداد کی طرف نسبت، اپنے حسب ونسب اور اپنی قومیتوں پر تفاخر سے باہر نہ نکل سکے۔ چنانچہ اس معاشرے سے قومی، یا گروہی عصبیت کا خاتمہ نہ ہو سکا، بلکہ بعض حکمرانوں کی سیاست نے اس عصبیت کو فروغ دینے میں اہم کردار ادا کیا، تا کہ امت کی وحدت و یک جہتی کو پارہ پارہ کر کے اور لوگوں کو آپس میں لڑا کر وہ اپنے مقاصد حاصل کرتے رہیں۔

معاشرتی زندگی اور اس کی تاریخ وثقافت میں اہل عرب اور اہل فارس کے درمیان عصبیت اس عصبیت کے مقابلے میں سختی اور نمایاں اثرات کے لحاظ سے کہیں زیادہ تھی جو عرب اور غیر اہل فارس جیسے ترکوں اور مغربی لوگوں کے درمیان تھی۔ اس کا بنیادی سبب غالباً امویوں کا وہ امتیازی سلوک تھا جو انہوں نے اہل فارس سے روا رکھا تھا کہ بڑے بڑے مناصب دینے میں عربوں کو ان پر ترجیح دی گئی۔ چنانچہ جب دولت عباسیہ قائم ہوگئی، جس میں اہل فارس کا بہت بڑا کردار تھا تو وہ عربوں سے برسرِ پیکار ہونے لگے اور ان سے ظلم وستم کے ذریعے امویوں کے طرزِ عمل کا انتقام لینے لگے۔ مقابلے میں عربوں نے اپنے حسب ونسب اور عزت وشرف کا دفاع کیا، اور ہر فریق اپنی عصبیت اور قومیت کے دفاع میں اپنی حدود سے تجاوز کر گیا، حتیٰ کہ ان میں سے بعض نے اپنے قومی اور عصبیتی دعووں کو مضبوط کرنے کے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر جھوٹا الزام لگانے سے بھی دریغ نہ کیا۔

عربوں اور موالی (اہل فارس) کے درمیان یہ عصبیت اس گروہی عصبیت کا خاتمہ نہ کر سکی جو خود عربوں کے درمیان موجود تھی۔ لوگوں میں اپنے اپنے قبیلے کی طرف انتساب کا احساس بڑھتا رہا، اپنے قبیلے کی مدد کرنا اور اسے دوسرے طاقتور قبیلے سے بچانا اُن کے پیش نظر تھا جس کی قوت اور سختی میں حکمرانوں کی سیاست نے مزید اضافہ کر دیا تھا، جیسا کہ بغداد میں منصور کے خفیہ ایجنٹوں کے ہاتھوں شمال کے رہنے والے مضری عربوں اور جنوب کے رہنے والے یمنی عربوں کے درمیان

حادثہ پیش آیا تھا۔۲۴

﴿۴۹﴾ جس طرح دوسری صدی ہجری کی شہرت قومی اور گروہی عصبیت کے لحاظ سے ہے، اسی طرح یہ صدی علاقائی اور شہری عصبیت میں بھی مشہور ہے۔ عراقی حجازیوں سے تعصب رکھتے تھے، اور حجازی عراقیوں سے، شامی اپنے علاقے کے علاوہ دوسروں سے تعصب میں مبتلا تھے اور کوفی اہل بصرہ کے تعصب کا شکار تھے۔ اس پر مستزاد بغدادی بصرے، کوفے اور دیگر علاقوں کے خلاف تعصب کی آگ میں جل رہے تھے۔

اس علاقائی، یا شہری تعصب کا اثر علم کی طرف بھی منتقل ہوا۔ عراقی فقہ، حجازی فقہ کے مقابلے میں کھڑی تھی اور ہر ایک کے لیے تعصب رکھنے والے موجود تھے اور ہر ایک کا اپنا رنگ تھا۔ بصرے کا مدرسہ علم نحو کے سلسلے میں کوفے کے مدرسے کے بالمقابل کھڑا تھا اور ہر ایک کو کچھ متعصب حامی حاصل تھے۔ پھر نحو کے بارے میں مدرسہ بغدادیہ وجود میں آیا، جس کی خاص چھاپ تھی۔ اس کا اپنا ایک رنگ تھا اور اس کے لیے بھی تعصب رکھنے والوں کی کمی نہ تھی۔ اہل بصرہ اور اہل بغداد کے درمیان جھگڑے شروع ہوئے، ہر ایک کا بنیادی اور فروعی مسائل میں ایک مذہب تھا اور ہر ایک کو حمایتی اور مددگار میسر تھے۔

اس عصبیت نے لوگوں کو مختلف علاقوں کی خوبیوں اور ان کی خامیوں کے بارے میں احادیث گھڑنے پر اکسایا۔ متضاد اقوال جڑ پکڑ گئے جن میں سے کچھ اقوال کسی خطے کی مذمت کرتے ہیں تو بعض اس کی مدح کرتے ہیں۔ وضع احادیث کا یہ سلسلہ حضرت علیؓ اور حضرت معاویہؓ بن ابی سفیانؓ کے درمیان اختلاف کے بعد شروع ہوا، جب شامی حضرت معاویہؓ کے طرفدار اور عراقی حضرت علیؓ کے طرفدار بن گئے۔ پھر انہوں نے ایک دوسرے کے خلاف احادیث کے ذریعے ایک طرح کی تیراندازی کی۔ اس کے بعد شامیوں اور عراقیوں وغیرہ کے درمیان یہ علمی نزاع ان احادیث واقوال کی وجہ سے زیادہ ہوگئی جو ہر علاقے اور شہر کی خصوصیات اور ہر قوم کی اپنے علاقے سے عصبیت رکھنے اور اس سے برائی کو دور کرنے کو نمایاں کرتے تھے۔۲۵

خوشحالی کے اسباب اور معاشرتی زندگی پر اِس کے اثرات

﴿۵۰﴾ یہ معاشرہ قومیت کے اعتبار سے متضاد معاشرہ تھا۔ جو معاشرہ لڑائی جھگڑے اور عصبیت کی مختلف اقسام سے پہچانا جاتا ہو، وہ بالعموم دو طبقوں پر مشتمل ہوتا ہے۔ ایک مراعات یافتہ طبقہ جو عیش وعشرت کی انتہائی آرام دہ زندگی کے مزے لوٹتا ہے اور دوسرا وہ طبقہ جو اپنی زندگی میں المناک محرومی سے دوچار ہوتا ہے۔

پہلا طبقہ خلفاء، وزراء، قائدین، ان کے تعلق داروں اور ان ہنر مند لوگوں پر مشتمل ہوتا ہے جو اس طبقے کے لیے ان کی ضرورت کے وسائلِ عیش وعشرت اور کھیل کود کے آلات تیار کرتے ہیں۔ دوسرا طبقہ ان محنت کش عوام پر مشتمل ہوتا ہے جو اپنے حقوق سے محروم ہوتے ہیں، اور ظلم وستم پر مبنی سیاست انہیں بدبختی اور محرومی کے شکنجے میں جکڑ لیتی ہے۔

اس عیش وعشرت اور آرام دہ زندگی کے تمام اسباب کا دارومدار اس بے بہا دولت پر تھا جس پر حکمران طبقہ قابض ہوگیا تھا اور اس نے اس پر بے دریغ تصرف کیا تھا۔۲۶ چنانچہ عباسی اقتدار مشرق میں چین اور وسط ہند کی حدود سے نکل کر مغرب میں بحر اوقیانوس تک پھیل گیا اور جنوب میں ہندوستان اور سوڈان سے نکل کر شمال کے علاقوں ترکستان، خزر، روم اور صقلیہ تک پھیل گیا۔ ان تمام علاقوں کا خراج (ٹیکس) حکومت بغداد کے خزانے میں جمع ہوتا تھا۔ صرف یہ خراج ہی اس دولت وثروت کا ذریعہ نہ تھا، بلکہ زکوٰۃ، جزیے اور ٹیکس کی دیگر اقسام، مثلاً محصول چنگی اور عشر بھی تھیں، اور یہ ان اموال کے علاوہ تھے جنہیں حکومت ضبط کر لیتی تھی۔۲۷

یہ متعدد ذرائع آمدنی ہی اس طاقت ور معیشت اور دولت مندی کا سرچشمہ تھے جسے عوام کی فلاح وبہبود کے لیے کم ہی خرچ کیا جاتا تھا۔ حکمران طبقے کے افراد میں بے تحاشا دولت وثروت عام ہوگئی جو اس میں جس طرح چاہتے تصرف کرتے اور اسے حکومتی عزائم کی تکمیل کا ذریعہ بنا لیتے تھے، نیز انہوں نے اسے عوام کو فحاشی وبے حیائی، کھیل کود اور شان وشوکت میں غرق کرنے کے لیے استعمال کیا۔ اسی طرح حکمران طبقے اور اس کے حواریوں میں جاگیریں عام ہوگئیں۔ خلفاء

جن افراد کو چاہتے، انہیں بڑی بڑی جاگیروں سے نواز دیتے، بغیر اس کے کہ حدود کا تعین ہو، اس طبقے کا مقابلہ دولت مندی، لہو ولعب کی فن کاری، مصاحبین، شعراء اور گویّوں کو بھاری بھاری انعامات اور عطیات دینے تک محدود تھا۔ برامکہ اسی طرز کی جود وسخاوت کی وجہ سے مشہور ہوئے۔ شاید اس سے ان کا مقصد یہ ہوتا تھا کہ وہ دوسروں سے نمایاں نظر آئیں اور لوگ صرف انہی کی تعریف میں رطب اللّسان ہوں۔ اس کا سبب اس قومی جذبے کو اجاگر کرنا تھا، جس کے پیچھے اثر ورسوخ اور اقتدار کی خواہش اور آرزو کارفرما تھی۔

﴿۵۱﴾ شان وشوکت، کبر وغرور اور عیش وعشرت کی یہ لہر جس نے حکمران طبقے اور ان کے تعلق داروں کو اپنی لپیٹ میں لے لیا تھا، اگر لوگوں کے ایک مختصر طبقے تک، جس کی اکثریت ایرانی الاصل تھی، محدود نہ ہوتی، ۲۸ اور عوامی طبقات اپنے بے داغ عربی فضائل کا تحفظ نہ کرتے ۲۹ تو پوری امت کی اجتماعی زندگی کا خاتمہ ہو جاتا۔ یہی آخر الذکر عنصر تھا جس نے معاشرے کو محفوظ ومربوط رکھا اور اسے اس لہر کا شکار ہونے سے بچا لیا۔ اسی طرح ایک اور عامل جو معاشرے کو بزرگی وشرافت، صلاح وتقویٰ کے ساتھ سختی سے وابستہ رکھنے میں کارفرما رہا، وہ یہ تھا کہ مساجد اپنے نمازیوں سے آباد تھیں۔ علماء اور واعظین ہدایت وتقویٰ اختیار کرنے کی طرف لوگوں کی رہنمائی کر رہے تھے۔ درویش منش اور زاہد وعابد لوگ ہر جگہ لوگوں کے سامنے دنیا سے بے رغبتی اور سادگی کی بہترین اور سچائی پر مبنی مثالیں پیش کر رہے تھے۔

حقیقت یہ ہے کہ دوسری صدی ہجری، خاص طور پر اس کا نصفِ ثانی، فساد اور صلاح، ہدایت اور گمراہی کا مجموعہ تھا۔ ایک جانب کھلی بے حیائی وبے شرمی تھی تو دوسری جانب بے مثال زہد وتقویٰ تھا۔ ایک طرف الحاد وبے دینی تھی تو دوسری طرف ایمان اور دنیا سے بے رغبتی تھی، ۳۰ لیکن اس زمانے میں خیر کا عنصر — کھیل کود اور اس عیش وعشرت کے باوجود جو بعد میں قصہ پارینہ بن گئی، جس کے بعض واقعات ہی بیان کیے جاتے تھے — طاقتور اور ان عوامل کی بناء پر غالب تر تھا جن کی طرف ابھی میں نے اشارہ کیا ہے۔

دوسری صدی ہجری میں غلامی کا ادارہ

﴿۵۲﴾ اوّلیں عباسی دور میں اسلامی معاشرے میں لونڈی غلاموں کی ایک بہت بڑی تعداد موجود تھی۔ یہ اس معاشرے کا ایک بہت بڑا طبقہ تھے۔ حکمران طبقے کے محلات ان سے بھرے پڑے تھے۔ باقی لوگوں کے گھر بھی اکثر اوقات میں ان سے خالی نہیں رہتے تھے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ پہلی صدی ہجری میں فتوحات کی وجہ سے لونڈیوں اور غلاموں کی ایک خوفناک تعداد وجود میں آئی۔ اس پر مستزاد یہ کہ ان کی تجارت نے فروغ پایا اور مختلف دارالحکومتوں میں اس مقصد کے لیے منڈیوں کا قیام عمل میں آیا۔ بعض لوگوں نے اس تجارت کو اپنی معاش کا بنیادی ذریعہ بنالیا تھا۔ یہی وجہ تھی کہ وہ لونڈیوں اور غلاموں کو دور دراز علاقوں سے خرید کر، یا پکڑ لاتے تھے۔

اسلام جو آزادی، اخوت اور مساوات کا دین ہے، وہ شرعی جہاد کے بغیر غلامی کو جائز قرار نہیں دیتا۔ اسی طرح اسلام دیگر تمام ذرائع کو بھی جائز قرار نہیں دیتا، جو انسانی تکریم کے لیے رسوائی کا باعث ہیں۔ یہاں غلاموں اور اسلام میں ان کے حقوق پر گفتگو کرنے کی گنجائش تو نہیں ہے، مگر میں اس بات کی طرف اشارہ کرنا ضروری خیال کرتا ہوں کہ عباسی دور کے آغاز میں غلام لونڈی اس معاشرے کا ایک بہت ہی نمایاں حصہ تھے۔ اس سے بڑھ کر اس کی دلیل اور کیا ہوسکتی ہے کہ غلامی کے بارے میں کتب فقہ میں اس پر باقاعدہ گفتگو کی گئی ہے۔ یہ فقہی کتابیں ایسے ابواب پر مشتمل ہیں جو خاص طور پر غلامی سے متعلق ہیں، جیسا کہ فقہ کی تقریباً تمام کتب میں غلامی کے جملہ احوال سے متعلق خصوصی احکام بیان کیے گئے ہیں، مثلاً جو بھی امام محمد بن حسن شیبانی کی اہم ترین اور بڑی کتب میں سے کسی ایک، مثلاً الأصل کا مطالعہ کرے گا، وہ دیکھے گا کہ اس کتاب کے ابواب میں سے ایک باب غلامی پر گفتگو کے لیے لازماً قائم کیا گیا ہے۔ یہ اس بات کی مزید تائید ہے کہ لونڈیوں اور غلاموں کی بہت بڑی تعداد اس زمانے میں موجود تھی اور یہ ایسا طبقہ تھا جس کا زندگی کے خاص اور عام معاملات میں گہرا اثر تھا، قطع نظر اس سے کہ اس کے اسباب جائز تھے یا ناجائز۔

فصل-۳

فکری حالات

دوسری صدی ہجری میں فکری زندگی کی اٹھان

﴿۵۳﴾ مؤرخین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اوّلیں عباسی دور میں فکری حالات ترقی یافتہ اور طاقتور تھے، اور فکر و دانش منتشر جزئی مسائل کے مرحلے سے گزرنے کے بعد تنظیم، تبویب اور تدوین کے مراحل سے گزر رہی تھی۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ فکری اٹھان مختلف ادوار میں اسلامی ثقافت کی مضبوط اساس بنی رہی۔ اس دور میں تقریباً تمام علوم کی اساس و بنیاد رکھ دی گئی تھی۔[۳۱] کم ہی ایسا ہوا کہ کسی ایسے اسلامی علم نے بعد میں ترقی کی ہو جس کی داغ بیل عباسی دور میں نہ ڈالی گئی ہو۔ اس بناء پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ مسلمان اپنی طویل علمی زندگی میں، خصوصاً علوم نقلیہ کے نام سے موسوم علوم کے میدان میں، اس علمی سرمائے سے فیض یاب ہوتے رہے، جن کی بنیاد عباسی دور میں رکھی گئی تھی۔ ان کا کام اس کے سوا کچھ نہ تھا کہ کبھی کسی علمی موضوع کی تلخیص کر دیں اور کسی کی تشریح کر دیں، متفرق علمی مواد کو جمع کر دیں اور جمع شدہ مواد کو پھیلا دیں۔ جہاں تک نئے اور تخلیقی کام کا تعلق ہے تو وہ مفقود تھا۔[۳۲]

یہی وہ بنیادی عوامل تھے جنہوں نے اوّلیں عباسی دور میں فکر و دانش کو اس طرح ترقی اور عروج سے ہمکنار کیا کہ یہ دور ثقافتِ اسلامیہ کی گزشتہ تاریخ میں نمایاں طور پر ابھر آیا۔

﴿۵۴﴾ قبل اس کے کہ اس شاندار فکری اٹھان کے بلاواسطہ اور بالواسطہ اسباب کا تذکرہ کیا جائے، اس بات کی طرف اشارہ کرنا مناسب ہوگا کہ اسلام علم و معرفت اور تفکر و تدبر کا دین ہے۔ قرآن کریم کی سب سے پہلے نازل ہونے والے آیت کریمہ[۳۳] کو، جو اسلام کے دستور کی حیثیت رکھتی ہے، علم کی کنجی قرار دیا جاتا ہے۔ علم کی خواہ کوئی بھی نوعیت اور قسم ہو، اس کتاب عزیز کی بہت

سی آیات متعدد مواقع پر غور وفکر کی دعوت دیتی ہیں۔ یہ ایک واضح حقیقت ہے کہ علم ایمان کا خادم ہے اور آدمی کے علم میں جوں جوں اضافہ ہوگا، وہ اسی قدر زیادہ خشیت الٰہی اختیار کرے گا: یرفع اللہ الذین آمنوا منکم والذین أوتوا العلم درجات ۳۴ (تم میں سے جو لوگ ایمان رکھنے والے ہیں اور جن کو علم بخشا گیا ہے، اللہ ان کو بلند درجے عطا کرے گا)۔ انما یخشی اللہ من عبادہ العلماء ۳۵ (دراصل اللہ سے اس کے اہل علم بندے ہی ڈرتے ہیں)۔

اسلام نے علم اور اہل علم کو جو مقام دیا ہے، یہ ایک وسیع بحث کا متقاضی ہے۔ یہاں صرف اس حقیقت کا اظہار کرنا ہی کافی ہے کہ اسلام نے بحث وتحقیق اور علم کے میدان عقل انسانی کے سامنے وا کر دیے۔ اس دین قویم کا کوئی بھی حکم ایسا نہیں، جو عقلی سرگرمی کی ترقی ونشو ونما پر قدغن لگاتا ہو، بلکہ حکمت ودانائی تو مومن کی گم شدہ میراث ہے۔ اسے تاکید کی گئی کہ وہ جہاں بھی علم وحکمت پائے، لے لے اور جن کے پاس بھی دیکھے، ان سے حاصل کرے۔ ۳۶ اسی وجہ سے اسلام جس طرح انسانیت کو شرک وجاہلیت کی گمراہیوں سے نجات دلانے کے لیے آیا، اسی طرح اس کا مقصد انسانیت کو جہالت اور بے علمی کی خرافات سے نجات دلانا بھی تھا۔

﴿۵۵﴾ اسلام ہمیشہ علم وفکر کا دین رہا ہے۔ جو لوگ دور رسالت میں اس نظامِ حیات پر ایمان لائے، وہ ہر اس علم کے حصول پر متوجہ رہے جو ان کے دینی ودنیوی معاملات میں نفع کا باعث تھا۔ عام حالت میں وہ سب سے پہلے قرآن وسنت کا علم حاصل کرنے کا اہتمام کرتے، تاکہ دینی احکام کے بارے میں انہیں دلائل پر مبنی علم حاصل ہو، لیکن جب فتوحات کا سلسلہ تھم گیا تو اسلامی علوم کی کئی اقسام وجود میں آئیں اور علم کے میدان میں ایسے ماہرین پیدا ہوئے جنھوں نے تہذیب اور انسانیت کے لیے عظیم خدمات انجام دیں۔ ان کی عبقریت ان کے چھوڑے ہوئے علمی آثار و خدمات سے ظاہر ہوتی تھی۔ مسلمانوں نے جدید تہذیب کی تعمیر نو کے لیے بنیادیں فراہم کیں۔ ۳۷

فکر ودانش اسلامی معاشرے میں کئی مراحل طے کرکے تدریجاً پروان چڑھی تھی، اوّلیں عباسی دور تک پہنچتے پہنچتے وہ ازحد طاقتور، گہری اور عمومیت کی حامل ہو چکی تھی، اس لیے عباسی دور

میں وہ کہیں باہر سے آ کر یکایک اسلامی ثقافت میں داخل نہیں ہوگئی تھی۔ اموی دور خلافت میں دوسری زبانوں سے کتابوں کے عربی میں ترجمے کی ابتدائی کوششیں خالد بن یزید بن معاویہ ۳۸ کی زیر نگرانی ہوئیں۔ اس دور میں مختلف فرقے وجود میں آئے اور ان کے درمیان لڑائی جھگڑے عباسی دور تک رہے۔ یہ بات تمہید میں گزر چکی ہے کہ پہلی صدی ہجری میں مختلف اور متضاد تہذیبوں، ثقافتوں اور رسم و رواج کے حامل علاقوں میں اسلام کی اشاعت نے اسے فکری عروج تک پہنچا دیا۔ یہ فکری عروج فقہی اجتہاد کو اسی طرح شامل تھا جس طرح وہ اسلام اور مفتوحہ علاقوں کے عقائد کے درمیان مخاصمت کو شامل تھا۔ عباسی دور میں اس فقہی اجتہاد نے نشوونما پائی اور عقائد کے جھگڑوں نے شدت اختیار کی۔ اس کے باوجود اس بات پر اتفاق ہے کہ عباسی دور میں فکر و دانش نے جو اگرچہ اموی دور کے فکر و دانش کا تسلسل تھا، قابل لحاظ تدریجی ترقی کی اور تصنیف و تالیف کے میدان میں ایک بہت بڑا قدم اٹھایا گیا۔

﴿۵۶﴾ رہے وہ اسباب جو اس ترقی و عروج نے فکر و دانش کو فراہم کیے، تو وہ بہت زیادہ اور متنوع قسم کے تھے۔ ان میں سے بعض کا انحصار زمانے، ۳۹ اس کے تسلسل، معاشرے کی وسعت اور تہذیبی اسباب کی فراہمی پر اس سے کہیں زیادہ تھا جتنا کہ اس سے قبل تھا۔ بعض دوسرے اسباب کا دارومدار فکر اسلامی میں اجنبی ثقافتوں کے اثر پر تھا۔

زمانے کا عنصر مخلوط قومیتوں، ان کے کردار اور غلاموں کی نسل کی صورت میں ظاہر ہوا، جو اصل عربوں کی طرح خوب اچھی طرح عربی زبان بولتے تھے اور اس کے ساتھ ساتھ اپنے آباء و اجداد کی زبان میں اپنی ثقافت بھی رکھتے تھے۔ ان کو فکر و دانش اور اس کی اٹھان میں ایک مؤثر کردار حاصل تھا۔ انہوں نے اپنی میراث کو عربی زبان میں منتقل کیا اور جو علمی سرمایہ ان کے آباء واجداد نے اپنی زبانوں میں لکھ کر جمع کیا تھا، اس میں بزبان عربی اضافہ کیا۔ لہٰذا یہ جدید علمی امتزاج زرخیزی اور گہرائی کے لحاظ سے فکر و دانش کے حصول کا زیادہ بڑا ذریعہ بنا۔ غلاموں کی اس نسل کو علمی اثرات کی وجہ سے عرب فاتحین کے سامنے اپنے کمزور ہونے کا کچھ زیادہ احساس ہوا اور اپنی قدیم شان و شوکت کو دوبارہ حاصل کرنے کا شوق چرایا، چنانچہ انہوں نے طلب علم میں محنت

شروع کردی اور انتہائی ذوق وشوق کے ساتھ اس کے لیے یکسو ہو گئے، یہاں تک کہ مسلمان معاشرے میں اکثر حاملین علم موالی [۴۰] میں سے تھے۔ اس صورت حال نے بعض خلفاء کو پہلی صدی ہجری میں پریشان کر دیا۔ اس سے اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ دوسری صدی میں، اور خاص طور پر عباسی دور میں ان موالی علماء نے اتنے فوائد ومنافع حاصل کیے، جو اس سے قبل انہیں حاصل نہ ہوئے تھے۔ وہ اسلامی ثقافت کے مختلف شعبوں میں امام بن گئے۔ انہوں نے اپنی تالیفات و تصنیفات کے ذریعے علمی وفکری سرگرمیوں پر گہرا اثر ڈالا، یہاں تک کہ عربی زبان وادب پر بھی۔

زمانے کے ساتھ ساتھ یہ بات بھی اثر انداز ہوئی کہ امت مسلمہ منتشر جزئی مسائل کے مرحلے سے گزر چکی تھی، لہٰذا اب ضروری ہو گیا تھا کہ وہ دوسرے مرحلے، یعنی علوم کی تنظیم وتدوین اور انہیں الگ الگ مدوّن کرنے کے مرحلے کی طرف منتقل ہو، مگر یہ مرحلہ صرف علوم نقلیہ، یعنی علوم دینیہ، لغویہ اور ادبیہ پر ہی مشتمل تھا۔ رہے علومِ عقلیہ، یعنی طب، منطق اور ریاضی وغیرہ، تو یہ امت مسلمہ میں منظّم طور پر شروع ہوئے، کیونکہ یہ علوم اپنی اصل لغات سے عربی زبان میں تنظیم وتدوین کے مرحلے کے لیے منتقل ہوئے تھے، اور ان کے لیے اس بات کی حاجت نہ تھی کہ وہ دوبارہ ازسرنو طبعی مراحل سے گزریں۔ [۴۱]

جوں جوں معاشرہ ترقی کرتا ہے، علم میں بھی اضافہ ہوتا ہے اور علم دولت مندی اور تہذیب کے زیر سایہ ترقی کرتا ہے، [۴۲] کیونکہ اس کی شان یہ ہے کہ لوگوں کی زندگی میں اس کی وجہ سے زیادہ ٹھہراؤ آ جاتا ہے اور خوشحالی آسان ہو جاتی ہے اور انہیں زمانے سے بھرپور سرمایہ حاصل ہوتا ہے جسے وہ علوم کے حصول، ان کی تدوین اور انہیں تحریری شکل میں لانے پر خرچ کرتے ہیں۔ [۴۳] اس پس منظر میں عباسی دور میں آبادی وسعت اختیار کر چکی تھی اور اسلامی تہذیب قدیم تہذیبوں کی علامات سمیت ترقی وعروج حاصل کر چکی تھی، خوشحال وخوشگوار زندگی کے وسائل اس بے حد وحساب دولت کی وجہ سے، جس کے ذرائع کی طرف میں گزشتہ فصل میں اشارہ کر چکا ہوں، [۴۴] لوگوں کی اکثریت کو حاصل تھے۔ ان تمام وجوہ کی بناء پر عباسی دور بارآور علمی زندگی کے لیے پوری طرح سازگار بن گیا تھا۔

کاغذ کی صنعت کو جو تہذیبی مظہر ہے، اوّلیں عباسی دور نے متعارف کرایا۔ یہ فکر و دانش کی ترویج و ترقی کے اہم اسباب میں سے ایک تھا، کیونکہ اس صنعت کی بدولت کتابوں کو لکھنا، انہیں دور دور پھیلانا اور ان سے نفع حاصل کرنا آسان ہو گیا تھا، جبکہ اس سے پہلے لوگ چمڑے یا ورق البردی پر لکھا کرتے تھے، جو مصر میں تیار کیا جاتا تھا اور جس کا حصول کوئی آسان کام نہ تھا۔

﴿۵۷﴾ اجنبی ثقافتوں کا تعارف بھی اس زمانے میں فکر و دانش کی ترقی کے اہم اسباب میں سے تھا۔ اگرچہ ان ثقافتوں سے اتصال کے لیے اموی عہد میں کوششیں ہوئیں، مگر وہ محدود تھیں، جنہوں نے فکر و دانش میں کوئی قابلِ ذکر کردار ادا نہ کیا۔ جب دولت عباسیہ کا قیام عمل میں آیا تو عباسی خلفاء نے دوسری ثقافتوں کے علمی سرمائے کو عربی زبان میں ترجمہ کرانے کا اہتمام کیا، چنانچہ ترجمے کا یہ سلسلہ منصور کے عہد میں شروع ہوا۔ مامون الرشید کے دور میں اس میں ترقی ہوئی۔ ترجمے کے اہتمام اور اس کے لیے اموال خرچ کرنے میں خلیفہ، برامکہ اور ریاست کے دیگر لوگ شریک تھے۔۴۵ بیان کیا جاتا ہے کہ مامون الرشید نے ''دارالحکمت'' قائم کیا، روم اور دوسرے علاقوں سے اس کے لیے اجنبی کتب حاصل کیں، اور مترجمین کی ایک بہت بڑی تعداد کو مقرر کیا کہ وہ بھرپور طریقے سے ترجمے کا کام کریں، ان کتب پر نظر ثانی بھی کریں جو اس سے قبل ترجمہ ہو چکی تھیں تاکہ یہ کام زیادہ باریک بینی اور پختگی کے ساتھ ہو۔ یہ بارآور علمی تحریک مامون الرشید کے عہد میں جس عروج پر پہنچی، دراصل وہ مرہون منت تھی خلیفۂ وقت کی کہ اس نے کھلے دل سے کثیر رقم اس پر خرچ کی۔ مامون الرشید کے عہد کو بجا طور پر دولت عباسیہ کی تاریخ میں تراجم کے کام کے حوالے سے سنہری دور شمار کیا جاتا ہے، اگرچہ اسلامی فکر و دانش کی تاریخ میں ہمیشہ ایسا نہیں ہوا، سوائے عصر حاضر کے۔

غیر عربی کتب کا ترجمہ ایک دروازہ تھا جس سے اجنبی علوم اسلامی معاشرے کے فکر و دانش میں داخل ہوئے۔ یہ علوم متنوع قسم کے تھے۔ ان میں ریاضی، طب، فلکیات، کیمیا، فلسفہ، منطق، موسیقی، ادب اور سیاست شامل تھے۔ جس طرح علوم قسم قسم کے تھے، وہ زبانیں بھی متنوع قسم کی تھیں جن سے یہ علوم نقل کیے گئے، مثلاً رومی، یونانی، فارسی اور ہندی وغیرہ۔۴۶

﴿۵۸﴾ تاہم یہ بات تاریخی طور پر صحیح نہیں ہے کہ اسلامی معاشرے میں سرایت کرنے والے علوم، یا قدیم اقوام کے جو علوم مسلمانوں میں منتقل ہوئے، ان کا واحد ذریعہ صرف تراجم کا کام تھا۔ مفتوحہ علاقوں کے باشندوں کے ساتھ براہ راست امتزاج اور تصنیف و تالیف نے بھی اجنبی علوم کو عربی زبان میں منتقل کر دیا تھا۔[۴۷] یہ بات ابھی گزر چکی ہے کہ ان مفتوحہ علاقوں کے باشندوں میں ایسے لوگ بھی تھے جو اہل زبان کی طرح عربی زبان کو خوب اچھی طرح جانتے، سمجھتے اور بولتے تھے، اور انہوں نے اپنی قومی زبانوں میں لکھے ہوئے اپنے آباء واجداد کے علمی سرمائے کو عربی زبان میں منتقل کر دیا تھا۔ جہاں تک مفتوحہ علاقوں کی علمی میراث سے مسلمانوں کے آگاہ ہونے میں براہ راست زبانی گفتگو کے کردار کا تعلق ہے، تو وہ دینی و مذہبی معرکہ آرائی اہم ہے جو مسلمانوں اور ان علاقوں کے باشندوں کے درمیان ہوئی جو اپنے مناصب اور اپنے موروثی عقائد پر سختی سے قائم رہے۔ اس مذہبی معرکہ آرائی کی وجہ سے غیر اسلامی عقائد و افکار کو اسلامی معاشرے میں داخل ہونے کا موقع ملا۔ اس کا اظہار بعض ایسے نظریات و آراء کے پھیلنے کی صورت میں ہوا جنہوں نے بعض مسلمانوں کے افکار میں جوش پیدا کر دیا تھا۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ اہل ہوا اور ملحدین سرگرم ہو گئے۔ اسی طرح اس کا نتیجہ یہ بھی نکلا کہ مسلمانوں نے اپنے جھگڑوں اور مناظروں میں جدلی طریقوں اور نئے قیاسی انداز کو استعمال کیا، حتیٰ کہ وہ اپنے حریف کے دلائل کے بالمقابل اپنا دفاع کرنے کے قابل ہو گئے۔ ان حریفوں نے اپنی آراء کی تائید میں ان مناظرہ بازوں کا طریقہ اختیار کیا تھا جو دلائل کی ترتیب و تنظیم میں انتہا پسندی کا مظاہرہ کرتے تھے۔ یہ ایک سبب تھا یونانی منطق کو ترجمے کے ذریعے عربی میں منتقل کرنے کا، جو بعد ازاں اسلامی علم کلام کی ترقی کا سبب بنا۔

﴿۵۹﴾ اس میں کوئی شک نہیں کہ اسلامی معاشرے میں بلاد مفتوحہ کے علوم کے نفوذ نے فکر و دانش کی اٹھان اور عروج میں نمایاں کردار ادا کیا ہے۔ اس سے علماء کے ذہن کے دریچے وا ہوئے۔ ان کے علمی مطالعے اور تنقیدی مہارت میں قوت اور مضبوطی پیدا ہوئی،[۴۸] اور یہ امتزاج منہج عقلی کا قائد بن گیا، خاص طور پر عراق میں اسے خصوصی اہمیت حاصل ہوئی۔

اس کے باوجود ان ثقافتوں اور علوم پر مسلمانوں کا انحصار صرف واجبی سا نہ تھا، بلکہ وہ پورے

ذوق وشوق اور عقلی صلاحیتوں سے بھرپور فائدہ اٹھاتے ہوئے ان کی طرف متوجہ ہوئے تھے۔ انہوں نے ان علوم کی تشریح وتوضیح کی، ان میں اضافے کیے، ان میں تصنیفات کیں، اور مختلف علوم وفنون میں اپنی سبقت اور بے مثال مہارت کا سکہ بٹھا دیا۔

اس کے بعد مسلمانوں نے ان علوم کا ترجمہ کر کے پوری انسانیت پر بہت بڑا احسان کیا، کیونکہ انہوں نے علمی میراث کو ضائع ہونے سے بچا لیا تھا اور اسے اپنی مفید شروح وتعلیقات اور نئے اضافوں کے ساتھ پیش کیا تھا۔ پس یہ وہ چراغ تھا، جس نے ازمنہ وسطیٰ کے گھٹا ٹوپ اندھیروں کو کافور کر دیا اور یورپ کے لیے نئے تہذیب وتمدن کی راہ روشن کر دی۔۴۹

علوم اسلامیہ کی ترقی

﴿۶۰﴾ مذکورہ اسباب اور ان کے علاوہ دیگر اسباب ۵۰ کا نتیجہ یہ نکلا کہ اوّلیں عباسی دور میں فکر و دانش پروان چڑھی اور پختہ ہوگئی۔ یہ تحریک تمام اسلامی علوم فقہ، حدیث، تفسیر، ادب اور تاریخ وغیرہ پر مشتمل تھی۔ عراق نے تمام ممالک سے زیادہ اس فکری تحریک سے فائدہ اٹھایا اور اس کی صورت گری میں اہم کردار ادا کیا۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ عراق کو تہذیب وثقافت میں گہری جڑیں رکھنے والی تاریخ کے حامل خطے کا اعزاز حاصل ہوگیا۔ اموی عہد میں یہ اپنے علوم کی بناء پر اہل شام پر اظہار برتری کرتا تھا۔ جب خلافت عباسیہ نے شام کو چھوڑ کر عراق کو اپنا پایۂ تخت بنایا اور اپنی سلطنت کا دار الخلافہ قائم کرنے کے لیے بغداد شہر کی تعمیر کی اور ایرانیوں کو اس حکومت میں اثر ونفوذ حاصل ہوا جو اس سے پہلے انہیں حاصل نہ تھا، تو یہ علمی تحریک عراق میں سرگرم عمل ہوگئی۔ اس تحریک کی سرگرمی میں اس بات نے مزید اضافہ کر دیا کہ خلفاء اور امراء نے بیرونی علوم کے تراجم کرائے اور علماء وشعراء کی عزت وتکریم میں ایک دوسرے سے بڑھ چڑھ کر حصہ لیا، جس کی وجہ سے بغداد اپنی تاسیس کی مختصر مدت کے بعد ایسا علمی مرکز بن گیا جو دمشق اور مدینہ منورہ کا مقابلہ کرتا تھا۔

خلافت عباسیہ کا پایۂ تخت عراق منتقل ہونے کے بعد عراق دیگر اسلامی خطوں کے مقابلے میں معاشرت اور دولت وثروت کے لحاظ سے بہت آگے نکل گیا۔ اسی کا نتیجہ تھا کہ لوگوں کو حصول

علم اور علمی مذاکروں اور مباحثوں کے لیے فراغت کے اوقات میسر تھے۔ اسی طرح اس کی مخلوط اور پیچیدہ اجتماعی زندگی نے متعدد نئے مسائل ومشکلات کو جنم دیا۔ اس صورتِ حال نے فقہاء پر لازم کر دیا کہ ان مسائل پر غور وفکر کریں اور ان کا کوئی حل نکالنے کی راہیں تلاش کریں۔ بعض مؤرخین کا بیان ہے کہ بلاشبہ عراق کے نظام زراعت کو **کتاب الخراج لابی یوسف** ۵۱ کے تالیف کرانے میں بہت بڑا دخل حاصل ہے۔

اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ سیاسی مسائل وواقعات جو سیّدنا عثمانؓ کی شہادت کے بعد رونما ہوئے اور جن کا میدان جنگ عراق تھا، وہ بہت سے مختلف فرقوں کے وجود میں آنے کا سبب بنے۔ ۵۲ ان فرقوں کے درمیان فکری معرکہ آرائی شدت کے لحاظ سے جنگی معرکہ آرائی سے کسی طرح کم نہ تھی۔ اس محاذ آرائی نے عراق کی قدیم فکری میراث کو ملیا میٹ کر دیا۔ اسلام کے خلاف بعض کینہ وحسد رکھنے والوں نے ان فرقوں کی صفوں میں گھس کر ایسی آراء اور نظریات پھیلا دیے جو فرقہ بندی کی آگ کو بھڑکا دینے اور امت کی وحدت کو پارہ پارہ کرنے والے تھے، لیکن بالآخر یہ معرکہ آرائی عراق میں فکر ودانش کی ترقی کے لیے انتہائی اہم عامل ثابت ہوئی، یہاں تک کہ اوّلیں عباسی دور میں فکری بلندی کا نشان بن گئی۔

فرقے اور اُن کے فکری اثرات

﴿۶۱﴾ چونکہ اس دور میں علمی ترقی کے تمام اسباب وافر مقدار میں میسر تھے، اس لیے فقہاء، علماء اور شعراء کی ایک بڑی تعداد سامنے آئی۔ اسلامی دارالحکومتوں میں مختلف علمی مناظرے اور مباحثے ہوتے تھے۔ ان میں سے بعض میں خلفاء اور امراء بھی شریک ہوتے تھے۔ اسی طرح یہاں طلبِ علم اور حصولِ معرفت کے لیے کوشاں فوج درفوج آنے والوں اور یہاں سے جانے والوں کا تانتا بندھا رہتا تھا۔ علمائے لغت دیہات کا رخ کرتے تا کہ وہاں کے باشندوں سے اصل اور بے داغ زبان سیکھیں۔ ادب وتاریخ کے علماء قبائل اور بستیوں میں منتقل ہوتے رہتے تا کہ اشعار اور واقعات کو جمع کریں۔

اس دور کے فقہاء حج وغیرہ کے مواقع پر جمع ہوتے اور باہم علمی مذاکرے اور تبادلۂ آراء کرتے تھے۔ ان میں سے بعض تو دوسرے علماء سے احادیث اور فقہ کی معرفت حاصل کرنے کے لیے انتہائی حرص کا مظاہرہ کرتے تھے۔۵۳ اگر سفر کی سہولت میسر ہوتی تو اس کے ذریعے استفادہ کرتے، ورنہ باہمی خط وکتابت کے ذریعے یہ کام کرتے تھے۔۵۴

علمائے حدیث کے پاس احادیث کا وافر ذخیرہ جمع ہوگیا تھا، اگرچہ یہ جمع شدہ ذخیرہ اقوالِ صحابہؓ وتابعین دونوں پر مشتمل تھا۔

فقہاء کی ان باہمی ملاقاتوں اور علمی سفروں کے نتیجے میں فقہی مدارس کا آغاز ہوا۔ یہ مدارس دوسری صدی کے نصف ثانی میں وجود میں آئے اور یہ صحابہ کرامؓ کے مختلف شہروں میں منتشر ہوجانے اور متعدد اجتماعی وتاریخی حالات کا نتیجہ تھے۔ جن علماء کی باہم ملاقاتیں رہیں، ان کی وجہ سے مذاہب میں باہمی قربت پیدا ہوئی، اختلاف کا دائرہ تنگ ہوا، اہل رائے اور اہل حدیث کے درمیان اختلافات میں کمی واقع ہوئی۔۵۵

فقہ اوّلیں عباسی دور میں قانون سازی کے انتہائی زرخیز ترین مرحلے سے گزر رہی تھی، جس کی مثال اس کی طویل تاریخ میں نہیں ملتی۔ اس دور میں اجتہاد نے قابل لحاظ ترقی کی۔ مجتہدین کی حیران کن حد تک ایک بڑی تعداد وجود میں آئی۔ فقہ کا دائرہ انتہائی وسعت اختیار کرگیا۔ اس نے عبادات اور معاملات کے ہر پہلو کو اپنی گرفت میں لے لیا۔ یہ نئے مآخذ ومصادر پر قائم ہوا جو ان مصادر پر اضافہ تھے جن سے صحابہؓ وتابعین متعارف ہوئے تھے،۵۶ اور فقہی آراء اہم علمی بحث و تحقیق کی روح کے ساتھ فروغ پذیر ہوئیں۔ اسی طرح انہوں نے معاشرے اور رسم ورواج پر واضح اور گہرا اثر ڈالا۔

فقہ تقدیری (فرضی): اوّلیں عباسی دور میں

پہلی صدی کے اواخر میں فقہاء اگر مسائل کی تفریع وتقدیر کی طرف متوجہ ہوئے تو عباسی دور میں انہوں نے مسائل کی تفریع اور ان کو فرض کرنے اور ان کے احکام مستنبط کرنے میں وسعت

اختیار کی۔ اس سلسلے میں سب سے بڑی کاوش اہل عراق کی تھی۔ انہوں نے کثرت سے قوتِ تخیل پر اعتماد کیا، جس نے انہیں اس قابل بنا دیا کہ وہ لوگوں کے لیے ایسے ہزاروں مسائل نکالیں جن کا وجود ناممکن ہو۔ ان میں سے ایسے مسائل کو بھی فرض کر کے نکالا کہ نسلیں بیت جاتی ہیں اور انسان ان کے وجود کا احساس تک نہیں کر پاتا۔ ۵۷

فقہ کے پھیل جانے، بہت سی آراء میں عملی ضرورت سے دور ہو جانے، نیز بعض فقہاء کے ہاں حیلوں کے مسائل وضع ہونے میں نظری فقہ کا عمل دخل ہے، یہ حیلے اس لیے تھے کہ لوگ ان حیلوں کے ذریعہ جان سکیں کہ وہ کس طرح احکام شریعت پر عمل نہ کریں اور سزا سے بھی بچ جائیں۔ ۵۸

ان تمام وجوہ کی بناء پر دوسری صدی میں متعدد فقہی مذاہب وجود میں آئے، جن میں سے بعض صفحہ ہستی سے مٹ گئے۔ اس کے کچھ اسباب تھے جن کی وضاحت کرنے کا یہ موقع نہیں ہے۔ ۵۹

مذاہب فقہ کب ظہور پذیر ہوئے؟

﴿۶۲﴾ اگرچہ یہ دور مذاہب فقہ کے نشو ونما پانے کا دور تھا اور یہی دوران کی تدوین کا دور تھا، تاہم مسلمانوں کے کئی فقہی مذاہب کی واضح تقسیم تیسری صدی ہجری کے نصف ثانی میں نمایاں ہوئی، ۶۰ جب اس دور میں لوگ اپنے مذاہب کی تقلید اور ان کی تائید کے لیے تعصب کا اظہار کرنے لگے تھے، اس سے قبل ایسا نہ تھا۔

ابو طالب مکی کہتے ہیں کہ کتب اور مجموعوں کا رواج نیا ہے۔ اسی طرح لوگوں کا اقوال کو اختیار کرنا، ان کا کسی ایک فقیہ کے مذہب کے مطابق فتویٰ دینا، اس کا قول اختیار کرنا اور ہر چیز کے مقابلے میں اسی کو بیان کرنا اور اسی کے مذہب کے مطابق فقہ حاصل کرنا بھی ایک نئی چیز ہے۔ پہلی دو صدیوں میں لوگ ایسا نہ کرتے تھے۔ ۶۱

پہلی اور دوسری صدی میں مجتہدین کثیر تعداد میں موجود تھے۔ جس آدمی کو بھی کوئی معاملہ پیش آتا اور اسے فتوے کی ضرورت ہوتی تو اسے جو مجتہد میسر آتا، اس کے سامنے مسئلہ پیش کر دیتا،

خواہ وہ کوئی بھی ہوتا، اور اس کے فتوی پر عمل کرتا تھا۔ پس جب عباسی دور میں زمانے نے ترقی کی، یا مختصر الفاظ میں تیسری صدی ہجری کا نصف گزر گیا تو مذاہب نے ایک معین شکل اختیار کر لی اور ائمہ کے مناہج بھی متعین اور واضح شکل اختیار کر گئے۔ ان کے متبعین اور پیروکار بھی پیدا ہو گئے جو ان کا دفاع کرتے اور ان کے حق میں تعصب سے کام لیتے تھے۔ یوں امت احناف، شافعیہ اور مالکیہ میں منقسم ہو گئی۔

— ۲ —

امام محمد کی حیات وخدمات

فصل-۱ : امام محمد کی نشو ونما اور آپ کی زندگی کے مراحل

فصل-۲ : امام محمد، اساتذہ اور تلامذہ کے درمیان

فصل-۳ : امام محمد: شخصیت اور علم

فصل-۴ : امام محمد کی علمی خدمات اور کارنامے

فصل-۱

امام محمد کی نشو ونما اور کی زندگی کے مراحل

ولادت

﴿۶۳﴾ آپ کا نام محمد بن حسن بن فرقد شیبانی ہے، اور کنیت ابوعبداللہ۔ جس نے آپ کے دادا کا نام فرقد کے بجائے واقد بیان کیا ہے، اس نے غلطی کی ہے۔۱

یہ بھی روایت ہے کہ آپ کا نام و نسب محمد بن حسن بن طاؤس بن ہُرمز ملک بنی شیبان۲ ہے، مگر صحیح نسب نامہ پہلا ہی ہے، کیونکہ اسی پر اکثر قدیم وجدید مؤرخین متفق ہیں۔

جس طرح عراق منتقل ہونے سے پہلے امام محمد کے خاندان کے وطن کی تعیین کے بارے میں اختلاف ہے، اسی طرح آپ کی تاریخ ولادت کے بارے میں اختلاف ہے، اور آپ کے نسب کے بارے میں بھی، کہ آپ عربی النسل شیبانی تھے یا غیر عربی النسل تھے؟ آپ کی نسبت شیبانی، قبیلہ شیبانیہ سے تعلق ولاء کی وجہ سے ہے۔۳

(۶۴) بعض مؤرخین کا خیال ہے کہ امام محمد کی ولادت ۱۳۱ھ میں ہوئی، بعض کا خیال ہے کہ آپ کی ولادت ۱۳۲ھ میں ہوئی اور بعض دوسرے اہل علم کا خیال ہے کہ ۱۳۵ھ میں ہوئی۔۴

بعض محدثین کی وضاحت کے مطابق یہ قول کہ آپ ۱۳۵ھ میں پیدا ہوئے، صریحاً غلط ہے اور سہو محض ہے،۵ کیونکہ امام موصوف نے امام ابوحنیفہؒ کے سامنے زانوئے تلمذ تہہ کیا ہے۔ ان کے ساتھ آپ کا مضبوط تعلق رہا ہے اور ان سے آپ نے بہت سی روایات لی ہیں۔ امام سرخسی کا بیان ہے کہ امام محمد امام ابوحنیفہؒ کے حلقۂ درس میں اس وقت بیٹھے، جب آپ بلوغ کی عمر کو پہنچ چکے تھے۔۶ مناقب الکردری ۷ میں ہے کہ امام محمد نے فرمایا: ''میرے والد، جب مجھے امام ابوحنیفہؒ کی خدمت میں لے گئے۔ اس وقت میری عمر چودہ برس تھی''، نیز فرمایا کہ ''امام ابوحنیفہؒ نے مجھے ان

دنوں داغ مفارقت دیا جب میری عمر سترہ برس تھی‘‘۔

معروف و متفق علیہ بات یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے ۱۵۰ھ میں وفات پائی، اور یہ نا قابل فہم بات ہے کہ امام محمدؒ نے امام ابوحنیفہؒ کی شاگردی صرف ایک سال یا اس کے لگ بھگ کی ہو، آپ نے امام ابوحنیفہ سے جو کچھ نقل کیا ہے، ان ہی سے حاصل کیا ہے، اور ان کے ساتھ رہ کر آپ کو جو حالات و واقعات پیش آئے ہیں، وہ اس بات کی تائید کرتے ہیں کہ ان سے آپ کا تعلق اور ان کی شاگردی میں آپ کا رہنا ایک سال سے کہیں زیادہ عرصے پر پھیلا ہوا ہے، اس لیے جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ آپ کا سن ولادت ۱۳۵ھ ہے، وہ اپنے قول میں درست نہیں ہیں۔

اس بات کو وہ بیان تقویت دیتا ہے جو شیرازی کی **طبقات الفقهاء** ۸ اور ابن خلکان کی **وفیات الاعیان** ۹ میں ہے کہ امام محمد کئی سال تک امام ابوحنیفہؒ کی مجلس میں شریک رہے۔ اس کے بعد امام ابو یوسف سے فقہ کی تعلیم حاصل کی۔

جن مؤرخین کا خیال یہ ہے کہ امام محمد کا سن ولادت ۱۳۲ھ ہے، وہ متقدمین میں چوٹی کے مؤرخین شمار ہوتے ہیں، مثلاً ابن سعد ۱۰ اور طبری، ۱۱ مگر جب وہ ان کی تاریخ وفات بیان کرتے ہیں تو ۱۸۹ھ بتاتے ہیں، جس کے بعد وہ کہتے ہیں کہ آپ اٹھاون سال کے تھے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ آپ کی صحیح تاریخِ ولادت ۱۳۱ھ ہے، جیسا کہ بعض دوسرے مؤرخین کا خیال ہے۔

مرحوم شیخ محمد زاہد الکوثری امام محمد کا سال ولادت ۱۳۲ھ قرار دیتے ہیں، کیونکہ قدیم ترین مؤرخین کا اسی پر اتفاق ہے، لیکن اس تاریخ کے بارے میں اس بناء پر اشتباہ بھی قائم رہتا ہے کہ ان مؤرخین کا خود اس بات پر اتفاق ہے کہ امام محمد اٹھاون سال کی عمر میں ۱۸۹ھ میں فوت ہوئے۔

شاید درست بات یہی ہے کہ امام محمد ۱۳۱ھ کے اواخر یا ۱۳۲ھ کے اوائل میں پیدا ہوئے اور ۱۸۹ھ کے اواخر میں فوت ہوئے۔ ۱۲

امام محمد کا خاندان اور اس کا اصل وطن

﴿۶۵﴾ اس امر میں کوئی اختلاف نہیں کہ امام محمد عراق کے شہر واسط میں پیدا ہوئے اور آپ کا

خاندان آپ کی ولادت سے قبل اس شہر میں منتقل ہو چکا تھا۔ اختلاف جو کچھ بھی ہے، وہ آپ کے اصلی وطن کے بارے میں ہے کہ آیا دمشق کے شہر ''غوطہ'' کی بستی ''حرستا'' آپ کا اصل وطن تھا، یا رملہ کے قریب فلسطین کی بستی تھی، یا پھر ''جزیرہ'' کی سرزمین تھی، جہاں سے آپ شام کی طرف اور بعد ازاں عراق کی طرف منتقل ہوئے؟

جمہور مؤرخین، بالخصوص اصحابِ طبقات وانساب ۱۳ میں سے بعض کی رائے یہ ہے کہ امام محمد کا اصل وطن ''حرستا'' تھا۔ ابن عساکر نے اپنی تاریخ ۱۴ میں جب آپ کے والد کے حالاتِ زندگی لکھے تو ان کا نام ونسب یوں بیان کیا: الحسن بن فرقد الشیبانی الحرستانی۔ انہوں نے آپ کو ''حرستا'' کی طرف منسوب کیا ہے اور اس نسبت کو مزید تقویت اپنے اس قول سے پہنچائی ہے کہ وہ دمشق کے شہر غوطہ کی بستی حرستا کے باشندے تھے۔ مگر صیمری نے اپنی کتاب **أخبار أبی حنیفہ وأصحابہ** ۱۵ میں بیان کیا ہے کہ امام محمد کا اصل وطن فلسطین کے شہر رملہ کی ایک بستی تھا، جبکہ ابن سعد، طبری اور صاحبِ **تاریخ بغداد** نے اپنی بعض روایات میں یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ امام محمد کا اصل تعلق ''جزیرہ'' سے تھا، اور یہ کہ آپ کے والد محترم اہل شام کے لشکر میں شامل تھے، اور جب یہ لشکر واسط پہنچا تو وہاں امام محمد کی ولادت ہوئی۔ ۱۶

مرحوم شیخ کوثری کا رجحان آخر الذکر رائے کی طرف ہے، ۱۷ مگر اس کے ساتھ وہ یہ اضافہ کرتے ہیں کہ امام محمد کے والد نے لشکر شام میں شامل ہونے کے بعد ایک مرتبہ حرستا میں قیام کرنا پسند کیا اور دوسری مرتبہ فلسطین کی بستی میں رہائش پذیر رہے، اور یہ دونوں شام کے علاقے میں شامل تھے، پھر وہ کوفے منتقل ہو گئے اور واسط میں مفوضہ ذمہ داری ادا کرنے کی غرض سے قیام کیا تھا۔

شیخ کوثری کی یہ رائے محض مؤرخین کی مختلف آراء کے درمیان تطبیق دینے کی ایک کوشش کے سوا کچھ نہیں ہے، کیونکہ تاریخی دلائل اس اندازِ فکر کی تائید نہیں کرتے، تاہم اس رائے کو قبول کرنا ممکن تھا، بشرطیکہ عام مؤرخین بالخصوص اصحابِ طبقات کا اس بات پر اتفاق نہ ہوتا کہ امام محمد کا اصلی وطن حرستا ہی تھا۔ ایسا اجماع جو آراء میں ترجیح وصحت کے زیادہ قریب ہونے کی بناء پر باعث

اطمینان ہے، وہ یہ ہے کہ حرستا کی بستی ہی امام محمد کے خاندان کا اصل وطن تھی۔

﴿۶۶﴾ قدیم اور جدید علماء کا امام محمد کے عربی النسل ہونے میں اختلاف ہے۔ بعض معاصرین ۱۸ کا یہ کہنا کہ اس بات پر اتفاق ہے کہ آپ موالی میں سے تھے، سطحی ہے۔ ابو منصور عبد القاہر بن طاہر تیمی بغدادی شافعی نے کتاب التحصیل فی اصول الفقہ میں بیان کیا ہے، جسے جلال الدین سیوطی نے جزیل المذاهب فی اختلاف المذاهب ۱۹ میں درست قرار دیا ہے کہ امام محمد عربی النسل شیبانی تھے، جبکہ جمہور ۲۰ اہل علم کا مذہب یہ ہے کہ آپ غیر عربی النسل تھے اور قبیلہ شیبانیہ کی طرف آپ کی نسبت ولاء کی بناء پر ہے۔

ہمارے استاذ شیخ محمد ابو زہرہ ۲۱ کا میلان اس طرف ہے کہ امام محمد عربی النسل شیبانی تھے، کیونکہ جن لوگوں کی رائے یہ ہے کہ امام محمد ولاء کی بناء پر شیبانی تھے نہ کہ نسب کے اعتبار سے، تو انہوں نے یہ بیان نہیں کیا کہ وہ کس نسل سے تعلق رکھتے تھے، فارسی تھے، ترکی تھے یا کردی۔ جب انہوں نے اس کی وضاحت نہیں کی تو پھر قابل ترجیح بات یہی ہے کہ آپ عرب ہی تھے، کیونکہ اگر آپ غیر عربی النسل ہوتے تو یہ علماء آپ کا وہ نسب بیان کرتے جس کی طرف خون کے اعتبار سے آپ منسوب تھے۔ مگر بالعموم مؤرخین کا طریقہ یہ رہا ہے کہ وہ کسی شخص کی وہ قومیت بیان کرکے جس کی طرف وہ منسوب ہوتا ہے، صرف یہ کہنے پر اکتفاء کرتے ہیں کہ مولیٰ بنی تیم (قبیلہ بنی تیم کا آزاد کردہ) یا مولیٰ عبد القیس یا مولیٰ بنی شیبان، پھر جمہور علماء کا اس بات پر اتفاق کہ وہ مولیٰ (آزاد کردہ) ہونے کے اعتبار سے شیبانی تھے نہ کہ نسب کے اعتبار سے، آپ کے غیر عربی النسل ہونے کو قابل ترجیح بنا دیتا ہے، اسی لیے بعض محدثین نے بھی اسی رائے کو اختیار کیا ہے۔ ۲۲

امام محمد کا عربی النسل ہونا

﴿۶۷﴾ امام محمد کے عربی النسل ہونے کے بارے میں اختلاف اس عصبیت کی عکاسی کرتا ہے جسے اسلام نے مٹایا ہے، کیونکہ دین اسلام تمام لوگوں کے لیے آیا ہے، اور انہیں کنگھی کے دندانوں کی طرح یکساں اور برابر قرار دیتا ہے۔ اسلام نے اپنے پیروکاروں کے درمیان فضیلت وشرافت کی

بنیاد تقویٰ اور عمل صالح پر رکھی ہے، نہ کہ رنگوں، قومیتوں اور حسب نسب پر، چنانچہ اسی بناء پر کسی شخص کے محض عربی النسل ہونے سے اسے شرف و مرتبہ حاصل نہیں ہو جاتا، جبکہ وہ عمل صالح سے تہی دامن ہو۔ اور نہ کسی کا عربی الاصل نہ ہونا ہی اس کے مرتبہ و مقام میں کسی قسم کی کمی کا باعث بنتا ہے، جبکہ وہ فضیلت و شرف کے لائق اوصاف سے متصف ہو۔ امام محمد اگر عربی الاصل نہیں تھے تو یہ چیز نہ تو ان کے لیے کسی نقصان کا باعث ہے، اور نہ ان کے مرتبہ و مقام میں کچھ کمی کرتی ہے۔ وہ عربی النسل ہوتے، تب بھی اس سے ان کے شرف و بزرگی میں ہرگز کوئی اضافہ اس سے نہ ہوتا۔ ان کے لیے تو یہی بات مقدم اور کافی ہے کہ وہ مسلمان تھے۔ اسلام کا نسب اور رشتہ ہی سب رشتوں سے گہرا اور بالاتر ہے۔

ابی الا سلام لاأب لی سواه　　　اذا افتخروا بقیس أو تمیم

(جب لوگ قیس یا تمیم کے فرزند ہونے پر فخر و ناز کریں، تو سنو! میں اسلام کا فرزند ہوں، اسلام کے سوا میرا کوئی باپ نہیں ہے)۔

اللہ تعالیٰ نے امام محمد کو بے نظیر ذکاوت، گہری سمجھ، مضبوط حافظہ اور زرخیز قانون ساز دماغ سے نوازا تھا۔ اس کے ساتھ ساتھ آپ فقہ، حدیث اور لغت کے امام تھے۔ آپ پوری دنیا میں قانونی فکر کے بڑے بڑے ماہرین میں سے ایک تھے، اور بجا طور پر پوری انسانیت کو آپ جیسی نابغہ روزگار ہستی پر فخر و ناز کرنے کا حق ہے۔

﴿۶۸﴾ امام محمد کی والدہ ماجدہ کے بارے میں مؤرخین نے ہمیں کچھ نہیں بتایا۔ اسی طرح انہوں نے آپ کے بہن بھائیوں کے بارے میں کچھ بتانے میں غفلت سے کام لیا ہے۔ ہمیں یقینی طور پر معلوم نہیں کہ امام محمد اپنے والدین کے اکلوتے تھے، یا ان کے علاوہ بھی ان کی کوئی اولاد تھی۔ تاریخ اس بارے میں خاموش ہے۔

جہاں تک امام موصوف کے والد محترم کا معاملہ ہے تو ابن عساکر ۲۳ نے اپنی تاریخ میں ان کا اتنا واجبی اور سطحی سا تعارف کرایا ہے کہ اس میں ان کی تاریخ ولادت و وفات تک کی طرف اشارہ نہیں کیا۔ صرف اس وضاحت پر اکتفاء کیا ہے کہ وہ ''حرستانی'' تھے، اور یہ کہ وہ اہل شام کی فوج

میں ملازم تھے، اور دولت مند تھے۔ اسی طرح امام محمد کے حالاتِ زندگی تحریر کرنے والے مؤرخین کی بڑی تعداد نے بھی اسی طرف اشارہ کیا ہے، لیکن یہ اتنے سطحی اشارات ہیں، جو امام موصوف کے والد کی زندگی کے مختلف مراحل پر روشنی نہیں ڈالتے۔ یہ اشارہ ملتا ہے کہ وہ شام سے عراق منتقل ہوئے اور یہ کہ امام محمد واسط شہر میں پیدا ہوئے۔

ظاہر ہے کہ حسن بن فرقد کے بارے میں یہ کہنا کہ وہ کوئی عسکری شخصیت نہیں تھے، ایک بے وزن سی بات ہے۔ دراصل وہ شام سے عراق آئے ہی اس لیے تھے کہ اپنی وہ ذمہ داریاں سنبھال سکیں، جن کی نوعیت کی وضاحت مؤرخین نے نہیں کی اور جو کوفے اور واسط میں ان پر ڈالی گئی تھیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک عام فوجی نہیں تھے۔ کم از کم ان کا حکمرانوں اور بااثر لوگوں کے ساتھ براہ راست تعلق تھا۔ اس کے ساتھ یہ بات بھی قابل توجہ ہے کہ دولت عباسیہ کے قیام کے وقت پیش آنے والے واقعات میں ان کا تذکرہ کہیں نہیں آیا، حالانکہ وہ دولت امویہ کے مشہور دولت مند فوجی تھے۔

امویوں اور عباسیوں کے درمیان معرکہ آرائی کے بارے میں حسن بن فرقد کے موقف کو سمجھنے میں جو مشکل پیش آتی ہے، درحقیقت وہ کوئی پوشیدہ بات نہیں ہے۔ بسا اوقات ان کے جذبات عباسیوں کے ساتھ ہوتے تھے۔ وہ دولت عباسیہ کے قیام کے بعد زیادہ عرصے زندہ نہ رہے[۲۴] کہ یہ حکومت ان کی بہت بڑی دولت کو نقصان پہنچاتی۔ اس کی دلیل امام محمد سے منقول یہ روایت ہے کہ میرے والد نے میرے لیے کافی مال چھوڑا جو سارے کا سارا میں نے حصول علم کی راہ میں خرچ کر دیا۔

﴿۶۹﴾ یہ بے حد وحساب مال و دولت جو حسن بن فرقد نے اپنے پیچھے چھوڑی، ان کے انتہائی دولت مند ہونے کی دلیل ہے، اور یہ کہ ان کے بیٹے نے آسودگی میں نشو ونما پائی۔ اس آسودگی وخوشحالی میں پروان چڑھنے کا امام محمد کی زندگی پر خاص اثر تھا، چنانچہ آپ کے متعلق منقول ہے کہ آپ پیدائشی طور پر خوب صورت، ڈیل ڈول والے اور پورے طور پر صحت مند اور طاقتور تھے۔[۲۵] صحت، خوبصورتی اور مستقل آسودہ زندگی کا آپس میں چولی دامن کا تعلق ہے۔

اس دولت وثروت کا امام محمد کی زندگی میں اہم اور نمایاں اثر نظر آتا ہے، جو بے مقصد زندگی کا ذریعہ نہ تھی، بلکہ ایک عمدہ، فائدہ مند علمی زندگی کا ذریعہ تھی۔ امام موصوف کو اس کی بدولت حصولِ علم کے لیے فراغت اور وسائل میسر تھے۔ آپ نے تقریباً اپنی پوری عمر کام، تعلیم اور تالیف وتدوین کے لیے وقف کردی تھی۔ اس ثروت وخوشحالی اور اپنے والد سے ملنے والی میراث کے سبب آپ کو اپنی گھریلو ذمہ داریوں سے عہدہ برآ ہونے اور اپنے اخراجات کے لیے کسبِ معاش کی بالکل ضرورت نہ تھی۔

امام محمد نے اپنے بچپن میں کیا تعلیم حاصل کی؟

﴿۷۰﴾ امام محمد پیدا واسط میں ہوئے، مگر آپ نے پرورش کوفے میں پائی، کیونکہ واسط میں آپ کے والد کا قیام طویل عرصے نہ رہا۔ بہت جلد انہوں نے کوفے منتقل ہوکر وہاں مستقل رہائش اختیار کرلی۔ اس شہر کوفہ نے امام محمد کا بچپن، لڑکپن اور جوانی دیکھی۔ اسی طرح اس شہر نے شاگرد اور استاد کی حیثیت سے درس کے حلقوں میں آپ کی آمدورفت کا مشاہدہ بھی کیا۔

ہمارے پاس امام محمد کے بچپن کی معلومات نہیں ہیں کہ انہوں نے اپنی ابتدائی تعلیم کس طرح شروع کی؟ گمان غالب یہ ہے کہ آپ کے والد محترم نے کچھ عرصہ آپ کو کوفے میں بچوں کے معلم کے حوالے کیا، یا آپ کے لیے خاص معلم کا بندوبست کیا، جیسا کہ اس زمانے میں دولت مند لوگوں کا طریقہ تھا۔۲۶

پڑھنا لکھنا سیکھنے کے بعد امام محمد نے قرآن کریم کا کچھ حصہ حفظ کیا اور اسی طرح کچھ حصہ احادیثِ نبویہ کا یاد کیا، پھر آپ کو عربی زبان اور حدیث کے اسباق میں شریک ہونے کا شوق ہوا۔ کوفہ اس وقت علومِ عربیہ کا مرکز تھا، اور جب سے کبار صحابہ کرامؓ نے وہاں رہائش اختیار کی اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے اسے اپنا دارالخلافہ بنایا تھا، اس وقت سے وہ حدیث وفقہ کا مرکز بنا ہوا تھا۔ علم اور علماء کی کثرت سے وہ عروج پر تھا۔۲۷ کوفے کی مساجد فقہ، حدیث، نحو، ادب اور لغت واخبار کے حلقوں سے گونجتی رہتی تھیں۔ اس کے ساتھ ساتھ کوفہ اسلامی علوم، اصل عربی روایات،

بیرونی ثقافتوں اور مختلف اجنبی تہذیبوں کا سنگم تھا۔ یہی وجہ تھی کہ وہ ان تہذیبوں کے متضاد مسالک اور رویوں کی بناء پر فکری جھگڑوں کا مرکز بن گیا تھا۔ حقیقتاً اس کی کیفیت بالکل وہی تھی جس کا نقشہ کھینچتے ہوئے امام ابوحنیفہؒ نے اسے مدینۃ العلم قرار دیا تھا۔ ۲۸

اس بلند پایہ علمی معاشرے میں امام محمد نے عربی لغت اور روایت کے کچھ دروس لیے، مگر ان دروس کو وہ لمبے عرصے تک جاری نہ رکھ سکے، کیونکہ امام ابوحنیفہؒ کے حلقۂ درس نے آپ کو اپنی طرف کھینچ لیا تھا۔ ان کا حلقہ آپ کے نزدیک دیگر تمام حلقاتِ درس کے مقابلے میں زیادہ قابل ترجیح بن گیا، لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ عربی زبان وادب سے آپ کا تعلق کٹ گیا تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ آپ عربی لغت وشعر کے حصول کے لیے انتہاء درجے کے حریص تھے اور اس مقصد کے لیے آپ نے اسی طرح بے دریغ مال خرچ کیا، جس طرح حدیث وفقہ کی تعلیم کے لیے خرچ کیا تھا۔ اس پر مستزاد یہ کہ امام ابوحنیفہ کے ساتھ وابستگی اختیار کرنے کے بعد لغت وشعر سے کہیں زیادہ حدیث وفقہ میں دلچسپی لینے لگے۔

امام ابوحنیفہ سے وابستگی اور استفادہ

﴿۱﴾ بعض علماء کی روایت کے مطابق امام محمد کی امام ابوحنیفہ کے ساتھ وابستگی کا سبب یہ بنا کہ آپ مسجد کے دروازے پر کھڑے ہوکر، جیسے بچوں کی عادت ہوتی ہے، امام ابوحنیفہؒ کی گفتگو سنا کرتے تھے۔ ایک دن امام ابوحنیفہ اپنے شاگردوں کو اس نابالغ لڑکے کا مسئلہ سمجھا رہے تھے جس نے عشاء کی نماز پڑھ لی ہو، پھر سو جائے اور سوتے ہوئے اسے احتلام ہو جائے اور وہ عشاء کی نماز کا وقت ختم ہونے سے پہلے بیدار ہو جائے تو اس پر لازم ہے کہ عشاء کی نماز دوبارہ پڑھے۔ اسی رات امام محمد اس صورت حال سے دوچار ہوئے تو مسجد میں آ کر دوبارہ نماز عشاء ادا کی۔ امام ابوحنیفہؒ نے آپ کو اپنے پاس بلا کر پوچھا: ''یہ کون سی نماز ہے جو تو نے اس وقت پڑھی ہے''۔ امام محمد نے انہیں اپنا واقعہ بتایا جو انہیں پیش آیا تھا۔ یہ سن کر امام ابوحنیفہؒ نے ان سے فرمایا: ''اے لڑکے! ہماری مجلس میں مستقل اور باقاعدہ شریک ہوا کرو، یقیناً تم کامیاب ہو گے''۔ ۲۹

مذکورہ واقعہ اس بات کی دلیل ہے کہ امام محمد بالغ ہونے سے قبل امام ابوحنیفہ کے حلقۂ درس میں نہیں بیٹھے۔ بعض مؤرخین کا بیان یہ ہے۳۰ کہ امام محمد مذکورہ مسئلہ خود امام ابوحنیفہ سے پوچھنے گئے تھے، نہ کہ اچانک ان سے سنا تھا۔ الوافی بالوفیات میں ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اس مسئلے پر گفتگو فرما رہے تھے اور امام محمد ان کے حلقہ درس میں کھڑے تھے۔۳۱

اگر صفدی کا روایت کردہ واقعہ صحیح ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ امام محمد بلوغ سے قبل امام ابوحنیفہؒ سے وابستہ ہو گئے تھے، اور کبھی کبھی ان کے حلقۂ درس میں شریک ہوتے تھے، لیکن کردری نے مناقب الامام الاعظم۳۲ میں امام محمدؒ سے نقل کیا ہے کہ آپ نے خود فرمایا کہ مجھے امام ابو یوسفؒ نے علم کی توقیر و عزت کرنا سکھائی، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ میں امام ابوحنیفہ کی مجلس کے قریب ہوا اور پوچھا کہ تم میں سے ابوحنیفہ کون ہے؟ تو انہوں نے مجھے بیٹھنے کا اشارہ کیا۔ جب میں بیٹھ گیا تو امام ابو یوسف نے امام ابوحنیفہ کی طرف اشارہ کیا۔ میں نے امام صاحب سے پوچھا کہ آپ اس نابالغ لڑکے کے بارے میں کیا کہتے ہیں جو نماز عشاء پڑھ کر سو گیا، پھر اسے احتلام ہوا! (جو بالغ ہونے کی علامت ہے)---الخ

مذکورہ روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ امام محمد جب یہ مسئلہ دریافت کرنے کے لیے امام ابوحنیفہؒ کے پاس گئے تو ان کی شخصیت سے ناواقف تھے اور یہ کہ بالغ ہونے سے قبل وہ ان کی مجلسِ درس میں شریک نہیں ہوئے۔ امام ابوحنیفہؒ کی علمی شہرت ہی امام محمد کو فقہائے کوفہ کے امام کے پاس دوسری صدی ہجری میں لے آئی تاکہ آپ ان سے وہ مسئلہ دریافت کریں جو آپ کو پیش آیا تھا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ امام محمد ابھی بچے تھے اور اپنے استاذ اوّل (ابوحنیفہ) کے ساتھ وابستگی سے قبل ان کو بعض مسائل، بالخصوص عبادات کے مسائل سے واقفیت تھی، کیونکہ ایسا سوال کسی ایسے شخص سے صادر نہیں ہو سکتا جو احکامِ عبادات کے بارے میں کچھ بھی نہ جانتا ہو۔

لڑکے کے اس مسئلۂ احتلام کے بارے میں متضاد و مختلف روایات کی بناء پر یقین سے نہیں کہا جا سکتا کہ امام محمد بالغ ہونے سے قبل امام ابوحنیفہ سے وابستہ ہوئے تھے۔

﴿۲۷﴾ خواہ امام ابوحنیفہؒ اس مسئلے پر گفتگو فرما رہے ہوں اور امام محمد ان کے حلقۂ درس میں کھڑے

ہوں، یا وہ اس مسئلے پر گفتگو فرما رہے ہوں اور یہ مسجد کے دروازے پر کھڑے ہوں، جیسا کہ بچوں کی عادت ہوتی ہے، یا امام محمد خود یہ مسئلہ دریافت کرنے کے لیے آپ کے پاس گئے ہوں، صورتِ واقعہ کچھ بھی ہو، بہر حال اس سے یہ بات قطعی طور پر واضح ہے کہ یہی مسئلہ امام محمد اور امام ابو حنیفہؒ کے درمیان گہری اور پر جوش وابستگی کا آغاز تھا جو استاد اور شاگرد کے درمیان قائم ہوئی۔ اسی مسئلے نے امام ابو حنیفہؒ کو اس ذہین بچے کی طرف متوجہ کیا جو علم و عمل کا پیکر تھا اور انہیں امید تھی کہ اس بچے کو قابلِ رشک مقام حاصل ہوگا اور قابلِ تعریف خدمات انجام دے گا، اسی لیے انہوں نے اسے اپنے حلقۂ درس میں باقاعدہ شریک ہونے کی دعوت دی اور اپنی بھرپور توجہ اور سرپرستی سے خصوصی طور پر نوازا۔ یہی طرزِ عمل تھا اس عظیم المرتبت امام کا، کہ اگر وہ کسی سے خیر محسوس کرتے تو اسے اپنی شفقت، احسان، توجہ، علم اور رہنمائی کے زیرِ سایہ لے لیتے۔ امام ابو حنیفہؒ کی فراست سچی ثابت ہوئی اور یہ لڑکا امام و مجتہد بن گیا، جسے فقہ اسلامی کی تاریخ میں ایک منفرد اور ممتاز مقام حاصل ہوا۔

امام محمد اپنی نوعمری ہی میں اپنے دور کی بعض نامی گرامی شخصیات کے ہاں معروف تھے۔ ابھی آپ کی مسیں بھی نہ بھیگی تھیں کہ آپ کی شرافت کے مظاہر اور آپ کے علمی کمالات زبان زد عام وخاص ہو گئے، چنانچہ داؤد طائی کے مطابق امام ابو حنیفہؒ نے امام محمد کے لیے اس وقت پیش گوئی کرتے ہوئے فرمایا، جب آپ بالکل نوعمر تھے۔ ''اگر یہ زندہ رہا تو اسے بڑا مرتبہ و مقام حاصل ہو گا''۔ ۳۳

امام محمدؒ، امام ابو حنیفہؒ کی پیش گوئی پر اگلے دن حلقۂ درس میں بیٹھنے آئے تو امام ابو حنیفہ نے چاہا کہ آپ کے مطالعۂ قرآن کے معیار کا ٹیسٹ لیں۔ امام ابو حنیفہ نے آپ کو مکمل حافظ قرآن نہ پایا، آپ کو قرآن اچھی طرح حفظ نہ تھا۔ ۳۴ اس پر امام ابو حنیفہ نے امام محمد پر پابندی لگا دی کہ جب تک وہ قرآن مکمل اور اچھی طرح یاد نہ کر لیں، مجلسِ درس میں شریک نہیں ہو سکتے، چنانچہ امام محمد سات دن غیر حاضر رہے۔ ۳۵ بعد ازاں اپنے والد کے ساتھ آئے اور امام ابو حنیفہؒ سے کہا کہ میں نے قرآن حفظ کر لیا ہے۔ اس میں کوئی تعجب کی بات نہ تھی، کیونکہ امام محمدؒ انتہائی قوی الحافظہ تھے۔

آپ کے استاد امام ابو یوسف نے بھی آپ کے عمدہ اور تیز حافظے کی گواہی دی ہے۔ ۳۶

اس تیسری ملاقات میں امام محمدؒ نے اپنے بیان کے مطابق جسارت کرتے ہوئے امام ابو حنیفہؒ سے ایک ایسا مسئلہ دریافت کیا، جسے پیش کرنے کے لیے کسی نے انہیں اکسایا نہیں تھا۔ یہ مسئلہ آپ کی عمر کے مطابق عقل اور سمجھ کے معیار سے بلند تھا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے ان سے پوچھا کہ کیا تم نے یہ مسئلہ کسی سے سنا ہے، یا خود اپنی طرف سے پوچھا ہے؟ اس پر امام محمد نے جواب دیا کہ میں نے خود اپنی طرف سے پوچھا ہے، تب امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا: ''تم نے مردوں والا سوال کیا ہے، تم ہمارے پاس اور ہماری مجلسِ علم میں ہمیشہ آیا کرو'' ۔ ۳۷

﴿۴۳﴾ اس واقعے کے بعد امام محمد باقاعدگی سے امام ابو حنیفہؒ کے حلقۂ درس میں آنے لگے۔ امام ابو حنیفہؒ کا اپنے شاگردوں کو تعلیم دینے کا طریقہ، جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے، ۳۸ ایسے اسلوب اور منہج پر مشتمل تھا جو تحقیق، غور و فکر اور مناظرانہ صلاحیتوں کو پروان چڑھاتا تھا۔ وہ محض اپنی آراء شاگردوں کے سامنے پیش نہیں کرتے تھے، بلکہ سوالات اٹھاتے تھے، اور ان پر بحث و تحقیق میں اپنے تلامذہ کے ساتھ شریک ہو جاتے تھے، اور بحث و تمحیص کے بعد کسی ایک رائے پر اتفاق ہو جانے کے بعد انہیں مسئلہ تحریر کرنے کی اجازت دیتے تھے۔ اس نفع آور علمی فضا میں امام محمد کی خداداد صلاحیتیں نکھرتی چلی گئیں۔ امام ابو حنیفہؒ اس شاگرد پر ناز کرتے تھے، لہٰذا آپ پر زیادہ توجہ دیتے اور آپ کو بہت زیادہ چاہتے تھے، کیونکہ انہوں نے امام محمد میں خیر و فضل کی علامات محسوس کر لی تھیں۔

امام محمدؒ امام ابو حنیفہؒ کی شاگردی کے عرصے میں نہ صرف مسائل کا سماع کرتے اور ان کی تحقیق میں شرکت کرتے تھے، بلکہ اس کے ساتھ ساتھ انہیں لکھتے اور مرتب کرتے تھے۔ آپ اس طریقے پر انتہائی سختی کے ساتھ عمل پیرا تھے۔ امام محمد کی ابتدائی زندگی میں تدوین کی یہ سنجیدہ کوشش بعد میں آپ کی تصنیف و تالیف اور تدوین فقہ کی بنیاد بنی، اور آپ کی علمی خدمات یکجا ہو کر اس طرح سامنے آئیں کہ ان کی مثال اس سے پہلے نہیں ملتی۔ آپ کے بعد آنے والے فقہاء کے لیے یہ ایک نمونہ تھا جسے پیش نظر رکھ کر وہ تالیف و تدوین کا کام انجام دیتے تھے۔ امام زُفر کا بیان ہے کہ ہم امام ابو حنیفہؒ کی مجلسِ درس میں حاضر ہوتے تھے، ہمارے ساتھ ابو یوسفؒ اور امام محمد بھی ہوتے

تھے۔ہم آپ سے سن کر لکھ لیا کرتے تھے۔ایک دن امام ابوحنیفہ نے ابو یوسف سے فرمایا: ''ارے تیرا ستیاناس! مجھ سے سنی ہوئی ہر چیز نہ لکھا کر، کیونکہ آج میری ایک رائے ہوتی ہے تو کل دوسری، اور اس کے بعد پھر میں اسے بھی ترک کر دیتا ہوں''۔۳۹

امام محمد، امام ابوحنیفہ ؒ کے درس میں باقاعدگی اور پابندی کے ساتھ شریک ہونے کے ساتھ ساتھ کوفے کے محدثین کی مجالس علم میں بھی شریک ہوتے اور ان سے روایت کرتے تھے۔۴۰ مؤرخین کا بیان ہے کہ امام محمد نے کوفے میں پرورش پائی، وہاں حدیث کا علم حاصل کیا۔آپ نے کثرت سے حدیث کا سماع کیا اور امام ابوحنیفہ سے وابستگی اختیار کی۔ان سے علم حاصل کیا تو آپ پر رائے کا غلبہ ہو گیا۔۴۱ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ امام محمد نے اپنی عمر کی ابتداء ہی سے علم حدیث اور علم فقہ ساتھ ساتھ حاصل کیا۔اگرچہ آپ نے اپنے اوّلیں استاذ، یعنی امام ابوحنیفہ ؒ سے علم فقہ و علم حدیث دونوں حاصل کیے، اس کے باوجود وہ محدثین کے حلقاتِ درس میں شریک ہونے کی کوشش کرتے تھے تاکہ ان سے احادیث و آثار کا علم حاصل کریں۔

امام وکیع کہتے ہیں کہ ہم امام محمد کے ساتھ طلبِ حدیث کے لیے چلنے کو ناپسند کرتے تھے، کیونکہ وہ بہت خوبصورت اور کم سن تھے۔۴۲

﴿۴۷﴾ امام محمد کو امام ابوحنیفہ ؒ کے حلقہ درس میں شریک ہوئے تقریباً چار سال ہی گزرے تھے کہ ان کا انتقال ہو گیا۔امام ابوحنیفہ ؒ کا صالح علمی بیج ایک زرخیز زمین میں بویا گیا جس نے (امام محمد کی صورت میں) نشو ونما پائی، ترقی کی منازل طے کیں اور خیرِ عام کا ذریعہ بن گیا۔

امام ابوحنیفہ ؒ کی وفات کے بعد ان کی مسندِ درس پر امام زفر بن ہذیل ۴۳ بیٹھے، امام محمد ان کے پاس زیادہ نہیں آتے تھے، کیونکہ آپ کے حالات بیان کرنے والے اکثر مؤرخین کا بیان ہے کہ آپ نے امام ابوحنیفہ ؒ کی وفات کے بعد امام ابو یوسف کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کیا۔اس کے باوجود امام زفر کو امام محمد کے اساتذۂ حدیث میں شمار کیا جاتا ہے۔۴۴ امام محمد ؒ ان کی بعض آراء بھی اپنی کتب **الأصل** اور **الجامع الصغیر** میں ذکر کرتے ہیں۔۴۵

قابلِ ترجیح بات یہ لگتی ہے کہ امام محمد نے امام ابو یوسف ؒ کے رئیسِ حلقہ بننے سے قبل ان کے

سامنے زانوئے تلمذ تہہ کیا ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ امام ابو یوسفؒ نے اپنے استاذ کی جگہ رئیس حلقہ کی مسند پر فائز ہونے کے بعد تقریباً سات سال کا عرصہ کوفے میں گزارا، پھر وہ بغداد میں قیام پذیر ہوئے اور مہدی کے دور خلافت میں منصب قضاء پر فائز ہوئے۔ جب ہمیں یہ بات معلوم ہے کہ اس مدت کے دوران میں امام محمد، امام مالکؒ کے پاس پہنچے اور تین سال تک مستقل ان کے ساتھ رہے تو اس سے یہ بات مترشح ہوئی ہے کہ امام محمد ایک شاگرد کی حیثیت سے امام ابو یوسفؒ کی مجلس علم میں بیٹھے ہوں اور اس کے بعد امام ابو یوسفؒ تقریباً چار سال کے لیے رئیسِ حلقہ بنے ہوں اور یہ مدت فقہ وحدیث کے اس علم کی تحصیل کے لیے کچھ کم نہیں ہے جو امام محمد نے امام ابو یوسفؒ سے حاصل کیا۔ مزید براں امام محمد، مہدی کے عہد کے اوائل میں اس مرتبۂ علم کے حامل تھے کہ اپنے دوسرے استاذ (ابو یوسفؒ) کے ہم پلہ نظر آتے تھے، جس کا ثبوت موطا پر آپ کی تعلیقات اور کتاب الحجۃ میں آپ کے تحریر کردہ وہ مناظرے ہیں، جو آپ کی علمی پختگی اور وسعتِ مطالعہ کی شہادت دیتے ہیں۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ امام محمد نے امام ابو یوسفؒ کی شاگردی اس وقت قبول کی، جب وہ امام زفر کے حلقۂ درس کے جانشین نہیں بنے تھے۔

امام ابو یوسف سے علمی استفادہ

﴿۷۵﴾ جب تک امام محمد کے دوسرے استاذ (ابو یوسفؒ) فوت نہیں ہوگئے، وہ ان سے کسب علم کرتے رہے۔ امام ابو یوسف تحقیق مسائل میں اپنے استاذ امام ابو حنیفہؒ کے نقش قدم پر چلتے تھے۔ وہ نہ صرف یہ کہ اپنے استاذ کا انداز تفقہ برقرار رکھتے تھے، بلکہ خود بھی مجتہد فقیہ تھے، گو فقہ میں اپنے استاد کے مرتبہ ومقام کو نہیں پہنچے تھے۔[۴۶] امام ابو یوسف حافظ محدث تھے۔ اصحاب ابو حنیفہؒ میں انہیں سب سے بڑا حافظِ حدیث شمار کیا جاتا ہے۔[۴۷] چنانچہ امام محمد نے امام ابو یوسفؒ سے فقہ ابو حنیفہؒ اور خود ان کی اپنی فقہ حاصل کی تھی، اسی طرح ان سے احادیث وآثار کا علم حاصل کیا جس پر عراقی فقہ کی عمارت قائم تھی۔

امام محمد امام ابو حنیفہؒ کے ساتھ جس طرح کلی طور پر وابستہ نہیں ہوئے تھے، اسی طرح کلی طور پر

امام ابو یوسف سے بھی وابستہ نہ ہوئے، کیونکہ وہ تو حریص طلب علم تھے، ہر اس عالم کے پیچھے دوڑے دوڑے پھرتے تھے، جس میں انہیں علم کا نور نظر آتا تھا۔ جہاں سے بھی علم وفقہ میسر آتا حاصل کر لیتے، خواہ کوفے میں ہوتا یا کوفے سے باہر دوسرے اسلامی علاقوں میں۔ یہی وجہ ہے کہ آپ کے اساتذہ کی ایک کثیر تعداد ہے جن کی سوچ میں باہم اختلاف ہے۔ آپ کے اساتذہ میں مفسر، محدث، فقیہ، لغوی، ادیب اور مؤرخ ہر قسم کے لوگ تھے۔ جس عالم تک آپ سفر کر کے پہنچ سکتے تو سفر کے ذریعے پہنچ جاتے، اور جن سے ملاقات مشکل ہوتی، ان سے مراسلت کرتے تھے۔ روایت ہے کہ امام اوزاعیؒ سے آپ نے بذریعۂ خط وکتابت رابطہ قائم کیا، مگر امام اوزاعیؒ سے امام محمد نے روایت کی ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ امام اوزاعی سے ان کی ملاقات ہوئی تھی۔ ۴۸ آپ نے حج کے مواقع پر ان سے ملاقاتیں کی یا ان سے ملاقات کی غرض سے شام کا سفر کیا، جیسا کہ بعض محدثین کی رائے ہے۔ ۴۹

سفر کر کے جن اساتذہ سے امام محمد نے علم حاصل کیا، ان کی تعداد بہت زیادہ ہے۔ بصرے، مکے اور مدینے کا علمی سفر آپ نے کئی بار کیا اور ان شہروں کے علماء سے بھرپور علمی استفادہ کیا۔ حجاز کے علمی اسفار کو آپ کی زندگی کے سب سے نمایاں اور اہم علمی سفر شمار کیا جاتا ہے۔ یہ معزز خطہ حج کے مہینوں میں ہمیشہ امصارِ اسلامیہ کے بہت سے فقہاء کا سنگم اور مرکز بنا رہتا تھا، جو بیت الحرام اور روضۂ رسولؐ کے پڑوس میں اپنی باہمی ملاقاتوں کو بہت غنیمت سمجھتے تھے، تاکہ علمی مذاکرہ ومباحثہ کریں اور ایک دوسرے کے پاس موجود آثار وآراء سے واقفیت حاصل کریں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ امام محمد نے بہت سے فقہاء سے حج کے موقع پر ہی تعلق قائم کیا اور ان سے کسبِ فیض کیا تھا، جبکہ آپ نے اوائل عہد مہدی میں امام مالکؒ کی خدمت میں باقاعدہ تین سال گزارے تاکہ ان سے ان کی کتاب **الموطا** روایت کریں۔ اس کے ساتھ ساتھ آپ وہ مناظرے اور مباحثے بھی اپنی کتاب **الحجة** یا **الحجج** میں ضبط تحریر میں لے آئے جو آپ کے اور شیوخِ مدینہ کے درمیان ہوئے تھے۔ اسی بناء پر امام محمد کی زندگی میں ان علمی سفروں کی بہت بڑی قدر وقیمت ہے۔ آپ کے یہ علمی سفر دو بہت ہی اہم تالیفات **کتاب الحجة** اور **الموطا** بروایت امام محمد، کا

سبب بنے۔ اس طرح آپ کو قریب سے اور باہمی علمی مذاکروں سے حجازی فقہ سے معرفت حاصل کرنے کا موقع ملا۔ عراق سے دور دراز علاقوں میں رہنے والے بہت سے فقہاء اور محدثین سے بھی آپ کی ملاقاتیں رہیں۔ چنانچہ امام ابوحنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ اور دیگر فقہائے عراق سے حاصل کردہ علم و معرفت کے ساتھ ساتھ آپ نے مزید احادیث، آثار اور آراء کا بہت بڑا حصہ حاصل کر لیا۔ یہ ساری چیزیں بیک وقت آپ کو فقہ کوفہ و مدینہ اور آثار عراق و حجاز کی صورت میں حاصل ہوئیں۔ وہ آثار اور فقہ اس کے علاوہ تھی جو دیگر علاقوں کے ان فقہاء سے آپ نے حاصل کی جو حج کے موقع پر سفر کر کے حجاز آتے تھے۔

امام مالک سے استفادے کے لیے علمی سفر

﴿۷۶﴾ جب امام محمد عہدِ مہدی کے اوائل میں تین سال تک امام مالکؒ کی خدمت میں رہے تو یہ آپ کے اس علمی سفر کا آغاز تھا، جو آپ نے نوعمری میں کیا۔ ۵۰ تا کہ ان سے اور دیگر فقہاء و محدثینِ مدینہ سے استفادہ کریں، مگر مدینے کے ہر سفر میں آپ طویل عرصہ قیام نہ کرتے۔ گمان غالب یہ ہے کہ مدینہ کے یہ سفر آپ ہر سال حج کے موقع پر کرتے تھے۔

امام محمدؒ جب موطا روایت کر کے واپس کوفے آئے تو اس کے بعد کوفے میں رہ کر آپ نے کون سا علمی کارنامہ انجام دیا؟ اس بارے میں آپ کی حیات کے مآخذ خاموش ہیں، تا آنکہ آپ ہارون الرشید کے زمانۂ خلافت میں بغداد منتقل ہوئے۔ ہمیں معلوم نہیں کہ امام محمد مدینے سے کوفے واپسی کے بعد اپنے استاذِ ثانی (ابو یوسفؒ) کے حلقۂ درس میں شاگرد کی حیثیت سے دوبارہ بیٹھے، یا آپ کے یہ استاذ خلیفہ مہدی کی حکومت میں منصب قضاء کی ذمہ داریاں سنبھالنے کے لیے بغداد کوچ کر گئے تھے۔ اس بات کا بھی پتا نہیں چلتا کہ آپ کی واپسی پر امام ابو یوسف کے دوسرے شاگرد آپ کے ہاں پڑھنے کے لیے جمع ہوئے تا کہ آپ کے آثار کے راوی بنیں، یا نہیں؟

مختلف شواہد جس چیز کی تائید کرتے ہیں، وہ یہ ہے کہ امام محمد موطا کی روایت کرنے کے بعد کسی کی مجلسِ علم میں شاگرد کی حیثیت سے نہیں بیٹھے، تاہم اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ آپ کا اپنے

شیوخ سے تعلق ختم ہو گیا تھا،۵۱ یا ان کے ساتھ آپ کا علمی مناقشہ موقوف ہو گیا تھا، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ آپ کی علمی قابلیت پختگی اور مہارت کی حد تک پہنچ چکی تھی، آپ کی خداداد صلاحیتیں پروان چڑھ چکی تھیں اور آپ کے مختلف علمی کمالات پھیلنا شروع ہو گئے تھے۔ آپ تحصیل علم کے مرحلے سے گزر کر فقہ، حدیث اور لغت میں امامت کے درجے پر فائز ہو چکے تھے۔

امام محمد بغداد میں قیام پذیر ہونے سے پہلے اور مدینے سے آخری بار واپسی کے بعد کوفے میں تقریباً دس سال رہے۔ اس دوران میں آپ تدریس اور تصنیف و تالیف کا کام کرتے رہے۔ بعض اوقات کچھ طلبہ آپ کے پاس آ جاتے، ورنہ آپ تحریر و مطالعہ میں منہمک رہتے تھے۔ اس مشغولیت سے کوئی اور مصروفیت آپ کو نہیں ہٹا سکتی تھی، تدریس اور تصنیف و تالیف کے علاوہ آپ کی کوئی دوسری مصروفیت نہ تھی، کیونکہ آپ کے پاس سرمائے اور دولت کی بہت بڑی مقدار تھی جس کی وجہ سے آپ کو اور آپ کی اولاد کو پر سکون اور خوشحال زندگی میسر تھی۔ آپ اس طرح پوری توجہ اور یکسوئی کے ساتھ حصول علم میں مشغول رہے اور کوئی چیز آپ کے لیے فکر مندی کا باعث نہ تھی، حتیٰ کہ آپ نے اپنا ایک وکیل مقرر کر لیا جو آپ کے بچوں اور گھر والوں کے معاملات کی ذمہ داری نبھاتا تھا،۵۲ تاکہ وہ اپنی ضروریات میں الجھا کر آپ کو پڑھنے پڑھانے سے دور نہ کر دیں۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ آپ نے اپنی مؤلفات کی بڑی تعداد بغداد منتقل ہونے سے پہلے کوفے کے زمانۂ رہائش میں لکھی تھی۔ صفدی کے بیان سے بھی یہی مترشح ہوتا ہے۔۵۳ امام محمد جب عہدِ ہارون رشید میں بغداد منتقل ہوئے تو لوگ آپ کی گفتگو سننے کے لیے آپ کے ہاں جمع ہوتے اور آپ سے فتویٰ پوچھتے تھے۔ آپ کے قیامِ بغداد کی خبر ہارون الرشید تک پہنچی اور آپ پر الزام لگایا گیا کہ آپ زندقہ کی کتاب بھی اپنے ساتھ لائے ہیں، تو ہارون الرشید نے کچھ لوگوں کو آپ کی کتب لے آنے اور ان کی تفتیش کا حکم دیا۔ اس سلسلے میں صفدی نے امام محمد سے نقل کیا ہے کہ آپ نے فرمایا: ''میں نے اپنی کتاب الحیل کے بارے میں اپنی جان کا خطرہ محسوس کیا۔ سیکرٹری نے مجھ سے پوچھا کہ اس کتاب کا موضوع کیا ہے؟ میں نے کہا: الحیل، تو اس نے اسے پھینک دیا اور اسے پھر نہ اٹھایا۔ پس یہ واقعہ، اگرچہ میرے علم کی حد تک صفدی اس کے واحد راوی

ہیں، اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ امام محمد بغداد منتقل ہوتے ہوئے اپنی بعض کتب بھی ساتھ لائے تھے، جن میں کتاب الحیل بھی شامل تھی۔ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ آپ جو کتابیں بغداد لائے، ان میں ایسی کتب بھی ہوں جو آپ کی نہ ہوں، مگر جو چیز کسی شک وشبہ سے بالاتر ہے، وہ یہ ہے کہ ربع صدی پر محیط آپ کا علمی سرمایہ اِس میں شامل تھا جسے آپ نے حصولِ علم کے لیے وقف ہوکر اور اِس کی تدوین کے لیے پوری طرح یک سو ہوکر مرتب کیا تھا۔

امام محمد کا کوفے سے بغداد منتقل ہونا

﴿۷۷﴾ امام محمد نے بغداد پہنچ کر کسی جاہ ومنصب کے لالچ میں خلیفہ یا اس کے حاشیہ برداروں کا قرب حاصل کرنے کی کبھی کوشش نہ کی۔ آپ زاہد تھے جو خلفاء وامراء کی مجالس سے الگ تھلگ رہنے والے تھے۔ آپ یکسوئی کے ساتھ حصول علم میں مصروف رہتے تھے۔ امام محمد نے اس جدید شہر بغداد میں رہائش پذیر ہونے کا قصد اس لیے کیا کہ یہ اپنی تعمیر کے بعد مختصر مدت میں مدینۃ العلم بن گیا تھا۔ اس کا سبب یہ تھا کہ عباسیوں نے اس کی تعمیر وتزئین پر زرکثیر خرچ کیا تھا اور انہوں نے علماء وشعراء پر انعامات وعطیات کی بارش کرکے انہیں اس کا رخ کرنے اور وہاں اقامت گزیں ہونے کی اس حد تک حوصلہ افزائی کی کہ کوفے اور ان دیگر شہروں کی قدر ومنزلت اس کے مقابلے میں ماند پڑ گئی جو اس شہر کی تعمیر سے قبل علم وثقافت کے مراکز تھے، مگر اب یہ شہر عباسی تہذیب اور اس کی علمی وفنی ترقی کا نشان اور علامت بن گیا تھا۔

امام محمد کے بغداد پہنچنے سے قبل ہی آپ کا علمی چرچا اور شہرت وہاں پہنچ چکی تھی، جیسا کہ صفدی کے بیان سے واضح ہوتا ہے۔ امام محمد نے عباسیوں کے دار الخلافہ میں حدیث وفقہ کی تعلیم اور تصنیف وتالیف کا کام شروع کر دیا۔ آپ سے کسبِ فیض کرنے اور آپ سے پڑھنے والوں کا حلقہ بہت بڑھ گیا۔ لوگوں نے آپ کو بہت پسند کیا اور آپ کے زہد وورع، ذہانت، کثرتِ علم اور فصاحت لسانی سے بہت متاثر ہوئے۔ امام محمد اپنے شیخ امام ابو یوسفؒ کی زندگی ہی میں اہل رائے کے لیے بغداد میں مرجع اوّل بن چکے تھے۔ ۵۴ شاید یہی وہ عامل تھا جس نے بدخواہوں کو استاذ اور

شاگرد کے تعلقات بگاڑنے پر ابھارا۔

امام محمد نے صرف علمی جدوجہد اور اس کی اشاعت وترویج کی خواہش کی بناء پر کوفہ چھوڑا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ آپ ہر طرف سے کٹ کر بے مثال اخلاص، جہد مسلسل اور عجیب شیفتگی کے عالم میں تدریس وتصنیف میں مشغول رہے، یہاں تک کہ آپ کے کپڑے میلے ہو جاتے تھے اور آپ کو کپڑے بدلنے کا وقت نہ ملتا تھا۔۵۵ اگر کوئی فرد امام محمد کو سلام کرتا تو آپ اس کے حق میں دعا فرماتے، وہی فرد دوبارہ سلام کرتا تو آپ اسے بعینہ وہی دعا دیتے تھے۔ امام محمد کے نواسے سے منقول ہے، وہ کہتے ہیں: ''میں نے اپنی والدہ سے کہا کہ مجھے بتایے کہ میرے نانا، یعنی امام محمد اپنے گھر میں کیا کیا کرتے تھے''؟ انہوں نے کہا: ''بیٹے، اللہ کی قسم! وہ اپنے گھر میں ہوتے تو ان کے اردگرد کتابیں ہی کتابیں ہوتی تھیں، مجھے انہوں نے کبھی آواز دے کر نہ پکارا بلکہ آپ نے اپنے ابروؤں کے اشارے یا اپنی انگلی کے اشارے سے بلایا''۔

ابھی میں نے اس بات کا ذکر کیا ہے کہ آپ نے ایک وکیل مقرر کر رکھا تھا جو آپ کی اولاد کے معاملات کی دیکھ بھال کرتا اور ان کی ضروریات پوری کرتا تھا، تاکہ بچے آپ سے اپنی ضروریات کا مطالبہ کر کے علمی کاموں میں مخل نہ ہوں۔ کردری کا بیان ہے کہ امام محمد رات کو کم ہی سوتے تھے، دین کی محافظت کی جو ذمہ داری آپ پر ڈالی گئی تھی، اس کا آپ کو خوب احساس تھا۔ اس سلسلے میں آپ تھکاوٹ اور اکتاہٹ دور کرنے کے لیے ہلکے کپڑے پہنتے، اپنے جسم پر پانی بہاتے اور متنوع طرز کا مطالعہ کرتے تھے۔۵۶

امام محمد: بغداد کے اہل رائے کے درمیان

﴿۷۸﴾ امام محمد صرف علم کی خاطر بغداد منتقل ہوئے اور سب طرف سے کٹ کر صرف اسی کے لیے وقف ہو گئے۔ اسی وجہ سے وہ خلیفۂ وقت اور اس کے درباریوں سے میل جول کی کوشش نہیں کرتے تھے، بلکہ امراء اور حکام کی قربت کو ناپسند کرتے تھے۔ آپ نے امام ابو یوسفؒ کے اس مذہب پر اعتراض کیا کہ مؤذن کا اذان کے بعد خصوصی طور پر دوبارہ امراء کو نماز کی یاد دہانی کرانا جائز ہے۔

امام محمد نے فرمایا: ''ابو یوسفؒ کے اس طرزِ عمل پر افسوس ہے کہ انہوں نے امراء کے لیے ذکر و تثویب کو خاص کیا ہے''۔ ۵۷

لیکن زہد وتقویٰ، اخلاص، ذکاوت اور خوش کلامی جیسی صفات سے متصف ہونے کی بدولت امام محمد کی شہرت کی گونج ہارون الرشید کے کانوں تک پہنچنے سے رک نہ سکی۔ ہارون الرشید کو اس عالم سے ملاقات کا شوق ہوا، جس نے لوگوں کو اپنا گرویدہ بنالیا تھا۔ لوگ آپ سے گفتگو کرنے اور آپ کی رائے کو عام کرنے میں مشغول رہتے تھے۔ راویوں اور مؤرخین نے ہارون الرشید سے اس ملاقات کا کوئی زمانہ متعین نہیں کیا، لیکن مؤرخین ایک واقعہ بیان کرتے ہیں جس میں امام محمدؒ کے خلاف امام ابو یوسفؒ پر خفیہ سازش کرنے کا الزام لگایا جاتا ہے، کیونکہ آپ میں ایسے علمی کمالات اور خوبیاں موجود تھیں جو خلیفہ ہارون الرشید کو آمادہ کرتی تھیں کہ آپ کو اپنا مقرب بنالے۔ اس طرح امام محمدؒ، کم از کم، خلیفہ کے دربار میں اپنے شیخ (ابو یوسفؒ) کے مدمقابل تھے۔ اس واقعہ کی کچھ تفصیل اور اس پر تبصرہ دوسری فصل میں پیش کروں گا۔ ۵۸

رقہ کے منصبِ قضاء پر امام محمد کا تقرر اور اس پر آپ کی اپنی رائے

﴿۷۹﴾ چونکہ امام محمد حصول علم کے لیے پوری طرح یکسو اور کوشاں تھے، حکام کا قرب حاصل کرنے سے آپ کو نفرت تھی، منصب قضاء کی ذمہ داری قبول کرنے سے ڈرتے تھے، اس لیے جب آپ سے ''رِقّہ'' ۵۹ کے منصب قضاء کی ذمہ داری قبول کرنے کی درخواست کی گئی تو آپ گھبرا گئے۔ دراصل امام ابو یوسف سے مشورہ لیا گیا تھا، جو چیف جسٹس تھے اور ان کے مشورے کے بغیر صوبوں کے قضاۃ کا تقرر عمل میں نہیں آتا تھا۔ امام ابو یوسفؒ نے یہ مشورہ دیا کہ اس کا اہل صرف محمد بن حسن ہی ہے، لیکن امام محمد کو جب اس کا علم ہوا تو پریشان ہو گئے اور امام ابو یوسف پر گرفت کی کہ آپ کی رائے لیے بغیر زبردستی آپ کا نام تجویز کردیا۔ امام ابو یوسفؒ کا جواب یہ تھا کہ انہوں نے ایسا اس لیے کیا ہے کہ ان کی خواہش ہے کہ اس علاقے اور اس کے ماوراء علاقے میں اہل رائے کے علم کی اشاعت ہو۔ امام محمد اپنے شیخ کی اس دلیل سے مطمئن نہ ہوئے اور ان سے کہا:

''سبحان اللہ! کیا آپ کے دل میں اتنا بھی مقام نہیں کہ جس مقصد کے لیے اس سے قبل مجھے خوف زدہ کیا جاتا رہا ہے، اس کے بارے میں مجھے بتایا تک نہ جائے''؟ اس پر امام ابو یوسفؒ نے معذرت کرتے ہوئے فرمایا کہ ان حکمرانوں نے ہی آپ کو زچ کیا۔۶۰

حقیقت یہ ہے کہ امام محمد نے اپنے استاذ کا یہ موقف صرف اس لیے مسترد نہیں کیا تھا کہ انہوں نے آپ کے علم میں لائے بغیر آپ کو منصب قضاء کے لیے تجویز کر دیا تھا، بلکہ اس کے ساتھ ساتھ آپ کی یہ خواہش بھی تھی کہ آپ درس وتدریسِ علم کے لیے پوری طرح فارغ رہیں، چہ جائیکہ آسودہ حالی میسر ہو، کیونکہ آپ کو اس وظیفے کی قطعاً کوئی ضرورت نہیں تھی جو حکومت آپ کے لیے جاری کرنا چاہتی تھی۔۶۱

جب امام محمد سوار ہو کر امام ابو یوسفؒ کی معیت میں وزیر یحییٰ بن برمک کے پاس گئے تو منصبِ قضاء قبول کرنے سے صاف انکار کر دیا۔ یحییٰ مسلسل آپ کو خوف زدہ کرتا رہا، حتیٰ کہ آپ نے مجبوراً یہ عہدہ قبول کر لیا نہ کہ خوشی سے۔ یہ بھی روایت ہے کہ امام محمد نے جب منصب قضاء قبول کرنے سے انکار کیا تو ظہیرہ میں پچاس سے زائد ایام تک آپ کو قید میں رکھا گیا۔ جب آپ نے اپنی جان کا خطرہ محسوس کیا تو رقہ جا کر منصب قضاء کی ذمہ داری سنبھالنے کی ہامی بھر لی،۶۲ لیکن آپ کے دل میں اپنے استاذ کے بارے میں کچھ ناراضی ضرور پیدا ہو گئی تھی۔

امام محمد: رقہ میں

﴿۸۰﴾ عہدہ سنبھالنے پر جب امام محمد کو بغداد چھوڑ کر مجبوراً رِقہ جانا پڑا،۶۳ تو اپنے استاذ پر ناراض بھی ہوئے۔ آپ کا خیال تھا کہ انہوں نے اپنے شاگرد کو مدینۃ العلم سے نکالنے میں تعاون کیا ہے، تاہم جب امام محمد رِقہ میں باقاعدہ قیام پذیر ہو گئے تو قضاء کا منصب آپ کو علمی کاموں سے نہ روک سکا۔ اس شہر میں بھی آپ نے تحریر، مراجعت، تدوین اور فقہ عراقی کی تدریس ومباحثہ کا کام شروع کر دیا۔۶۴ رِقہ میں مدت قضاء کے دوران میں آپ کے شاگرد محمد بن سماعہ مستقل طور پر آپ سے وابستہ رہے۔ اسی شاگرد نے آپ سے کتاب الرقیات روایت کی۔ یہ ان مسائل کا مجموعہ

ہے جن کا استنباط امام محمد نے اس وقت کیا تھا جب آپ رِقّہ کے قاضی تھے۔ اسی مناسبت سے اس کتاب کو الرقّیات کے نام سے موسوم کیا گیا ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ امام محمد اپنی قضاء میں عدل و اخلاص کا شاندار نمونہ تھے۔ اگرچہ مؤرخین نے آپ کی زندگی کے اس پہلو پر گفتگو کرنے سے غفلت برتی ہے اور محض اس بات کی طرف اشارہ کرنے پر اکتفاء کیا ہے کہ آپ دو مرتبہ منصبِ قضاء پر فائز ہوئے، جبکہ دوسری مرتبہ آپ قاضی القضاۃ (چیف جسٹس) تھے۔ جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ امام محمد عدالتی فیصلے کس طرح کرتے تھے اور وہ کون سے مقدمات و مسائل ہیں، جن کے بارے میں آپ نے فیصلے دیے، تو مؤرخین نے ان میں سے کسی چیز کا بھی تذکرہ نہیں کیا۔ امام محمد ورع، ذکاوت اور اخلاص میں معروف تھے۔ آپ کی بعض آراء کا تذکرہ خصّاف نے اپنی کتاب **شرح أدب القاضی** ۶۵ میں کیا ہے۔ ان سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کی بعض آراء فقہ القضاء سے متعلق تھیں اور بعض ایسی تھیں جن پر عدالتی احکام کے نفاذ کا اطلاق کیا جاسکتا ہے۔ اس بناء پر ہم یقین سے کہہ سکتے ہیں کہ آپ ایسے قاضی تھے جو حق کے معاملے میں کسی ملامت کرنے والے کی ملامت سے نہیں ڈرتے تھے۔ کسی کو جرأت نہ تھی کہ وہ آپ کو دھوکا دے سکتا، یا حق و عدل سے آپ کی توجہ ہٹا سکتا۔

امام ابو یوسفؒ جب فوت ہوئے تو امام محمد رِقّہ میں تھے۔ آپ ان کی نماز جنازہ میں شریک نہ ہوسکے۔ امام ابو یوسف کے جنازے میں امام محمدؒ کے شریک نہ ہوسکنے کے بیان میں مؤرخین کی آراء مختلف ہیں، جن کا حقیقت سے دور کا واسطہ بھی نہیں ہے۔ یہاں ان آراء کو پیش کرنے اور ان پر تبصرہ کرنے کا موقع نہیں ہے، اس کا تذکرہ آئندہ فصل میں ہوگا۔

امام محمد ایک طویل مدت تک رِقّہ میں قاضی رہے، لیکن یقینی طور پر متعین نہیں کیا جاسکتا کہ یہ عرصہ کتنا تھا؟ منصب قضاء پر آپ کے فائز ہونے کی درست تاریخ بھی معلوم نہیں۔ بروکلمان کا بیان ہے کہ امام محمد چند سال رِقّہ کے قاضی رہے، ۶۶ اور ۱۸۷ھ میں آپ معزول ہوئے۔ اگر یہ بیان صحیح ہے تو یقیناً آپ ۱۷۹ھ میں امام ابو یوسفؒ کی وفات سے تقریباً تین سال قبل منصب قضاء پر فائز ہوچکے تھے۔

امام محمد کی معزولی کے بعد آپ کے بارے میں ہارون الرشید کا روّیہ

﴿۸۱﴾ رقہ کے منصب قضاء سے معزول ہونے کے بعد امام محمد دوبارہ بغداد لوٹ آئے، جس کا سبب یحییٰ بن عبداللہ بن حسین کی امان کے حق میں آپ کا واضح اور دوٹوک جواب تھا۔۶۷

ہارون الرشید نے امام محمد کو عہدۂ قضا سے صرف معزول کرنے پر ہی اکتفاء نہ کیا، بلکہ آپ کو فتویٰ دینے سے بھی روک دیا اور آپ پر علوی ہونے کا جھوٹا الزام لگا دیا، اسی لیے اس نے آپ کی کتب کی تفتیش کرنے کا حکم دیا۔ اسے خطرہ تھا کہ کہیں ان میں کوئی ایسی کتاب نہ ہو جو اس کی حکومت کے خلاف شورش کرنے والے علویوں کو اکساتی ہو۔ ایک روایت یہ بھی ہے کہ جب امام محمد کو معلوم ہوا کہ ہارون الرشید آپ کی کتب کے ساتھ جو آپ کی عزیز ترین متاع تھیں، کیا کرنا چاہتا ہے، تو آپ نے اپنے شاگردِ رشید ابن سماعہ کو بلا کر کہا کہ وہ تفتیش کرنے والوں کے ہمراہ رہے تاکہ وہ انہیں خراب نہ کریں اور جو کتابیں محلِ شبہ نہیں ہیں، انہیں دریائے دجلہ میں نہ پھینک دیں۔ ابن سماعہ کہتے ہیں کہ جب آپ کی کتابوں کی پڑتال کی گئی تو سوائے فضائل علیؓ پر مشتمل مجموعے کے کوئی ایسی چیز نہ پائی گئی، چنانچہ یہ مجموعہ ہارون الرشید کے سامنے پیش کیا گیا اور جو کچھ اس میں تحریر تھا، اسے معلوم ہو گیا تو اس نے کہا کہ ہمارے پاس تو اس سے کہیں زیادہ (فضائل علیؓ) موجود ہیں۔۶۸ امام محمد کو منصب قضاء چھوڑنے کا کوئی دکھ نہ تھا، بلکہ آپ تو اس منصب پر فائز ہونے کے خواہش مند ہی نہ تھے اور نہ اس کے حریص تھے، بلکہ آپ کو تو اس پر زبردستی مجبور کیا گیا تھا۔ اصل دکھ آپ کو یہ تھا کہ آپ کے فتویٰ دینے پر پابندی لگا دی گئی تھی، جبکہ آپ نے اپنی ذات کو حمایتِ دین اور رفاقتِ دین کے لیے وقف کر رکھا تھا، کیونکہ آپ لوگوں کو پیش آنے والی مشکلات و مسائل کے بارے میں فتویٰ دینے کی اہلیت رکھتے تھے۔

ایک عرصے تک فتویٰ دینے کے معاملے میں امام موصوف پر پابندی رہی۔ یہاں تک کہ ام جعفر (ہارون الرشید کی بیوی زبیدہ) نے کچھ وقف کرنے کی خواہش کی تو امام محمد کے پاس کسی کارندے کو اس کے بارے میں فتویٰ پوچھنے کے لیے روانہ کیا۔ امام محمد نے جواب دیا کہ ہارون

الرشید نے آپ کو فتویٰ دینے سے منع کر دیا ہے، اس لیے آپ فتویٰ نہیں دے سکتے، تب زبیدہ نے ہارون الرشید سے امام محمد کے لیے فتویٰ دینے اور تدریس کرنے کی اجازت حاصل کی۔

ہارون الرشید، اگرچہ امام محمد کے بارے میں اسی موقف پر قائم رہا، لیکن درحقیقت وہ آپ کو اہمیت دیتا تھا۔ آپ کی علمی قابلیت کو احترام کی نگاہ سے دیکھتا تھا۔ آپ کے معاصر فقہاء کے درمیان آپ کے مقام کو وہ خوب سمجھتا تھا، لیکن سیاسی اغراض بعض اوقات پاکیزہ جذبات پر غالب آجاتی ہیں، چنانچہ امام محمد کو جس اہانت آمیز سلوک، سختی اور انتقامی کارروائی کا نشانہ بننا پڑا، وہ اسی کا شاخسانہ تھا۔

امام محمد کا بطور قاضی القضاۃ تقرر

﴿۸۲﴾ یہ امام محمد کے قاضی القضاۃ (چیف جسٹس) کے منصب کے لیے انتخاب پر کافی دلیل نہیں ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اگر ہارون الرشید کو امام موصوف کی صحیح قدر و منزلت کا ادراک نہ ہوتا تو حکومت کے اس اہم ترین منصب کے لیے آپ کو منتخب نہ کرتا، باوجود اس کے کہ آپ نے وہ کلمۂ حق علی الاعلان بلند کیا تھا جو ہارون الرشید کی خواہش کے برعکس تھا۔

یہ بات بھی ظاہر ہوتی ہے کہ امام محمد نے قاضی القضاۃ مقرر ہونے پر وہ اعتراض نہ کیا جو اس سے قبل قاضی رقّہ مقرر ہونے پر کیا تھا، کیونکہ آپ کو خوب معلوم تھا کہ اعتراض یا انکار کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔ نیز یہ بھی خیال کیا کہ یحییٰ طالبی کی امان کے فتوے کی وجہ سے خلیفہ نے آپ کے ساتھ جو غلط رویہ اختیار کیا تھا، قاضی القضاۃ کا منصب پیش کر کے دراصل آپ سے اپنے غلط رویے کی معذرت کرنا چاہتا تھا، چنانچہ سلطنت کے عدالتی امور کا سربراہ بننے کی ہارون الرشید کی درخواست آپ نے قبول کر لی۔

قاضی القضاۃ کا منصبِ جلیل امام محمد کے علوِ ہمت، بزرگی اور علمی وجاہت کے مقابلے میں کم تر تھا۔ حکومتی مناصب آپ کی آنکھیں خیرہ نہیں کر سکتے تھے، اور نہ آپ کی شجاعت و حریت ہی کو چھین سکتے تھے، کیونکہ آپ نے نہ تو کبھی ان کی خواہش کی اور نہ ان کے حصول ہی کی کوشش

کی۔آپ کی زندگی کا نصب العین ہی یہ تھا کہ پڑھتے پڑھاتے اور تصنیف و تالیف کرتے ہوئے زندگی گزاریں۔اس نصب العین سے کوئی چیز بھی آپ کو نہیں ہٹا سکتی تھی، یہاں تک کہ آپ کے جگر گوشے اور قریب ترین لوگ بھی رکاوٹ نہ بن سکتے تھے۔

﴿۸۳﴾ قاضی القضاۃ کے منصب پر فائز ہونے کے بعد ہارون الرشید کے ساتھ بعض مسائل وحوادث کے بارے میں امام موصوف کی گفتگو ہوئی،جس نے حق کے معاملے میں امام محمد کی استقامت و جرأت ثابت کر دی، نیز علم کے مقام و بزرگی کے لیے آپ کی سعی وکوشش اور خاص اہتمام واضح ہو گیا، اگرچہ اس دوران میں آپ کو حکام سے بالمشافہ گفتگو کرنے کی بناء پر تجربہ حاصل ہوا، مگر یہ تجربہ حق کے خلاف یا اس سے انحراف کا سبب نہ بنا۔

حضرت عمرؓ بن خطاب کے زمانۂ خلافت میں قبیلہ بنی تغلب نے اسلام میں داخل ہونے سے انکار کر دیا تھا۔ جب حضرت عمرؓ نے ان سے جزیہ ادا کرنے کا مطالبہ کیا تو وہ جزیے کے نام سے بگڑ گئے اور انہوں نے امیر المومنین کی یہ پیش کش قبول کر لی کہ ان سے جزیے کے بجائے صدقات وصول کیے جائیں گے۔یہ ایک سیاسی طریقہ اور حسنِ تصرف تھا، کیونکہ بنیادی طور پر اصل معاملے میں کچھ بھی تبدیلی نہیں آئی تھی۔حضرت عمرؓ نے اسی پر قبیلہ بنی تغلب سے معاہدہ کر لیا اور دیگر شرائط کے علاوہ ان پر ایک شرط یہ عائد کی کہ اگر ان کی اولاد اسلام قبول کرنا چاہے تو وہ اس کے لیے رکاوٹ نہ بنیں گے۔یہ قبیلہ اپنے اوپر عائد تمام شرائط کو پورا نہ کرنے کے باوجود حضرت عمرؓ کی صلح سے متمتع ہوتا رہا، تا آنکہ ہارون الرشید خلیفہ بن گیا۔اس نے یہ معاہدۂ صلح توڑنا چاہا، کیونکہ اس قبیلے کے کچھ لوگ اس زمانے میں ہارون الرشید کے خلاف رومیوں سے تعاون کرتے رہے تھے، جبکہ ہارون الرشید اور رومیوں کے درمیان کش مکش جاری تھی۔

ہارون الرشید نے جب قبیلہ بنی تغلب سے معاہدہ توڑنے کا اپنا ارادہ امام محمد کے سامنے ظاہر کیا، تو آپ نے ہارون الرشید کے اس عزم وارادہ کو مسترد کر دیا۔امام جصاص نے احکام القرآن میں اس صلح کے بارے میں گفتگو کرتے ہوئے ہارون الرشید کی امام محمد سے ملاقات کا واقعہ بیان کیا ہے۔کیا ہی اچھا ہو کہ ہم یہ پورا واقعہ بیان کر دیں، کیونکہ اس سے اس حقیقت کا اظہار

ہوتا ہے، جس کی طرف میں نے ابھی اشارہ کیا ہے کہ قاضی القضاۃ کے منصب نے امام محمد میں کوئی تبدیلی پیدا نہ کی، اور آپ حق کے معاملے میں اللہ کے سوا کبھی کسی سے نہ ڈرے۔

امام جصاص رقم طراز ہیں کہ مکرم بن احمد بن مکرم نے ہم سے بیان کیا کہ ہم سے احمد بن عطیہ کوفی نے بیان کیا کہ میں نے ابوعبید کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ جب ہارون الرشید آیا تو ہم امام محمد کے پاس بیٹھے ہوئے تھے۔ سوائے محمد بن حسن کے سب لوگ ہارون الرشید کے استقبال کے لیے کھڑے ہوگئے۔ امام محمد کھڑے نہ ہوئے۔ حسن بن زیاد ۱۶۹ اپنے دل میں امام محمد کے خلاف بغض رکھتا تھا، چنانچہ وہ اور دوسرے لوگ وہاں سے اٹھ کر خلیفہ کے پاس حاضر ہوئے۔ ہارون الرشید تھوڑی دیر ٹھہرا، پھر منادی ۱۷۰ کرنے والے نے دربار سے نکل کر آواز دی کہ محمد بن حسن کہاں ہیں؟ تو آپ کے اصحاب اس پر آپ کے لیے فکرمند ہوگئے۔ وہ آپ کو اندر لے گیا، پھر تھوڑی دیر بعد آپ خوش وخرم باہر آئے تو فرمانے لگے کہ ہارون الرشید نے مجھ سے پوچھا کہ دوسرے لوگوں کے ساتھ تم میرے استقبال کے لیے کیوں کھڑے نہیں ہوئے؟ میں نے کہا ۱۷۱: ''مجھے یہ بات ناگوار گزری کہ میں اس طبقے اور مقام سے باہر نہ نکل جاؤں جس کے لیے آپ نے میرا تقرر کیا ہے۔ آپ نے میرا تقرر اشاعتِ علم کے لیے کیا ہے تو مجھے ناپسند لگا کہ میں خدام کے طبقے میں شامل ہوں جو اہل علم کے طبقے سے خارج ہے۔ آپ کے عم زاد محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ جو شخص اس بات کو پسند کرتا ہو کہ لوگ کھڑے ہوکر اس کا استقبال کریں تو وہ اپنا ٹھکانا آگ میں بنا لے، اور اس سے آپ کی مراد علماء ہی ہیں۔ پس جو لوگ حق خدمت کی بناء پر اور بادشاہ کے اعزاز کے لیے کھڑے ہوئے ہیں تو یہ دشمن پر ہیبت اور رعب کا ذریعہ ہے، اور جو بیٹھا رہا ہے اس نے اس سنت کا اتباع کیا ہے جو تمہارے ذریعے پہنچی ہے اور وہ تمہارے لیے زینت ہے۔ اس پر ہارون الرشید نے کہا کہ محمد، تم نے سچ کہا، پھر اس نے مجھ سے مشورہ کیا اور کہا کہ حضرت عمرؓ بن خطاب نے بنی تغلب سے اس شرط پر معاہدۂ صلح کیا تھا کہ وہ اپنی اولاد کو نصرانی نہ بنائیں گے، لیکن انہوں نے اپنی اولاد کو نصرانی بنایا ہے جس کی وجہ سے ان کا خون حلال ہوگیا ہے۔ اس بارے میں آپ کی کیا رائے ہے؟ امام محمد کہتے ہیں کہ میں نے کہا: ''یقیناً حضرت عمرؓ نے انہیں اس کا حکم دیا تھا، لیکن

حضرت عمرؓ کی وفات کے بعد انہوں نے اپنی اولاد کو نصرانی بنایا ہے جسے حضرت عثمانؓ اور آپ کے چچازاد (حضرت علیؓ) نے بھی برداشت کیا۔ اس بات کا خود آپ کو بھی علم ہے اور اسی پر عمل ہوتا رہا ہے، لہٰذا یہ حضرت عمرؓ کے بعد کے خلفاء سے بھی معاہدۂ صلح ہے، حقیقت حال آپ پر واضح ہے اور سب سے برتر و مقدم تو آپ کی رائے ہے۔ ہارون الرشید نے کہا کہ نہیں نہیں، ہم بھی اسی معاہدۂ صلح پر قائم رہیں گے جسے ہمارے اسلاف نے جاری رکھا، ان شاء اللہ۔ یقیناً اللہ عزوجل نے اپنے نبی کو مشورہ کرنے کا حکم دیا ہے،۲۷ چنانچہ آپؐ معاملات میں مشورہ کیا کرتے تھے، پھر جبریل آپ کے پاس اللہ کی توفیق کے ساتھ آتے تھے، لیکن آپ کے ذمے یہ ہے کہ آپ ان لوگوں کو مشورہ کے لیے طلب کیا کریں جنہیں اللہ نے آپ کی حکومت کے معاملات کا ذمہ دار بنایا ہے، نیز اپنے اصحاب کو بھی اسی کا حکم دیجیے، میں نے آپ کو ایک چیز کا مشورہ دیا ہے، جسے آپ واضح طور پر اپنے اصحاب کے سامنے پیش کر سکتے ہیں''۔ کہتے ہیں کہ ہارون الرشید نے امام محمد کے لیے بہت سا مال و دولت بھیجا، جسے آپ نے تقسیم کر دیا۔۷۳

اس معاملے میں امام محمد دنیا کے لیے ایک منفرد نمونہ اور مثال تھے، جس کی وجہ سے آپ کا احترام کیا جاتا تھا اور آپ کی بزرگی کا لحاظ رکھا جاتا تھا۔ چنانچہ دوسرا آدمی خواہ وہ وقت کا حکمران ہی کیوں نہ ہو، آپ کا احترام کرنے، آپ کو اہمیت دینے اور آپ کے فتوے پر راضی ہونے پر مجبور تھا، خواہ فتویٰ اس کی خواہش کے برعکس ہی ہوتا۔

ہارون الرشید کے بارے میں امام محمد کا سیاسی رویّہ

﴿۸۴﴾ یہ بات پیش نظر رہے کہ امام محمد بڑے ذہین و فطین انسان تھے۔ وہ ہر معاملے میں ہارون الرشید سے گفتگو کرتے تھے، خواہ اس کے استقبال کے لیے کھڑے نہ ہونے کا معاملہ ہو، یا بنی تغلب سے معاہدۂ صلح توڑنے سے انکار کرنے کا ہو۔ آپ اسے بتاتے کہ وہ اس کے استقبال کے لیے اس لیے کھڑے نہ ہوئے کہ آپ کو فائز ہی ایسے مرتبے پر کیا گیا، جس کا تقاضا ہے کہ کھڑا نہ ہوا جائے، لہٰذا امام محمد نے ہارون الرشید کے استقبال کے لیے قیام کو ایک مذموم امر قرار دیا۔ پھر آپ

ہارون الرشید کے سامنے اس شخص کے بارے میں حدیث رسولؐ بیان کرتے ہیں، جو اس بات کو لازم قرار دے کہ لوگ اس کے لیے کھڑے ہوں اور حدیث پیش کرتے ہوئے وہ ایسے الفاظ استعمال کرتے ہیں جن کی سحر آفرینی اور تائید ہارون الرشید کے دل اور احساسات میں گھر کر لیتی ہے۔ چنانچہ آپ **قال رسول اللہ** کے بجائے کہتے ہیں کہ **وان ابن عمک** (آپ کے چچا زاد فرماتے ہیں)۔ ان الفاظ سے ہارون الرشید کو احساس دلانا چاہتے ہیں کہ رسولؐ کے ساتھ اس کا تعلق اور رشتہ کیا ہے؟ اس تعلق کا لازمی تقاضا ہے کہ رسول کے ہر حکم پر سختی سے عمل کیا جائے اور رسولؐ نے جن تعلیمات اور آداب کی ترغیب دی ہے، انہیں اپنایا جائے، ورنہ یہ تعلق خلافت عباسیہ کو سہارا دینے میں اپنی برکت اور کردار کھو بیٹھے گا۔ یہی وجہ ہے کہ خلفائے عباسیہ اس بات کی انتہائی کوشش کرتے تھے کہ لوگ ان کو محافظتِ دین کے بارے میں امام سمجھیں، اگرچہ وہ ہمیشہ ایسی حالت پر نہ رہے، تاکہ عامۃ الناس ان کے حق میں یہ بات تسلیم کریں کہ رسولؐ کی جانشینی کے سب سے زیادہ حق دار یہی ہیں، دینی تعلیمات کو زندہ رکھنے اور فساد و مفسدین کا قلع قمع کرنے میں یہی سب سے بہتر ہیں اور حکومت و بادشاہت میں کوئی بھی لالچی ان کی مخالفت نہ کرے۔

بنی تغلب کی صلح کے حوالے سے امام محمد کی رائے یہ تھی کہ بنی تغلب کی جانب سے بعض شرائط کی خلاف ورزی کے باوجود صحابہؓ نے اس صلح کو جاری رکھا، لہٰذا صحابہؓ کے بعد کسی آنے والے کے لیے جائز نہیں ہے کہ وہ ان کی جاری کردہ چیز کو توڑ دے، بلکہ آنے والے کے لیے ضروری ہے کہ ان کے نافذ کردہ فیصلے کی اتباع کرے۔ امام محمد اس معاملے میں یہ فرماتے ہوئے ہارون الرشید کی غلطی واضح کرتے ہیں کہ ''حقیقت حال تو آپ پر واضح ہے اور اب رائے تو آپ ہی کی برتر ہے''۔ اس آخری جملے میں کسی قدر نرم روی کا اظہار ہے۔ شاید یہی وہ چیز ہے،۸۴ جس نے ہارون الرشید کے لیے امام محمد کے فتوے کو قبول کرنا آسان بنا دیا، اور اس کے ساتھ ساتھ آپ کو وہ کلی اختیار دیا جو اس بات کا مظہر ہے کہ ہارون الرشید کو اپنے اس قاضی القضاۃ پر اعتماد تھا۔ وہ آپ کا اور آپ کے علم کا احترام کرتا تھا۔

﴿۸۵﴾ امام محمد زیادہ عرصے تک قاضی القضاۃ (چیف جسٹس) کے منصب پر فائز نہ رہے۔ راجح

ترین رائے کے مطابق آپ ۱۸۹ھ میں فوت ہوئے، جبکہ ۱۸۷ھ میں رقہ کی قضاء سے معزول ہوئے تھے۔ ایک عرصے تک آپ کے فتویٰ دینے پر پابندی رہی، پھر اس کی اجازت دے دی گئی اور اس کے بعد قاضی القضاۃ (چیف جسٹس) کے منصب پر آپ کا تقرر ہوا۔ قاضی القضاۃ کے منصب پر تقریباً دو سال تک فائز رہے۔

اس مختصر مدت میں امام محمد کے تعلقات ہارون الرشید کے ساتھ اچھے اور خوشگوار رہے جو کسی منافقت یا ریاکاری کے بغیر اخلاص پر مبنی تھے۔ اگرچہ امام محمد نے گفتگو، نصیحت اور فتویٰ دینے میں ہارون الرشید کے ساتھ نرمی وخوش اخلاقی اختیار کی، مگر یہ نرمی حق کے خلاف یا احترام علم کے منافی نہ تھی۔ ہارون الرشید دل کی گہرائیوں سے امام محمد کا احترام کرتا تھا، اس کی مجلس میں آپ کو قدر ومنزلت کا مقام حاصل تھا، کیونکہ اسے یقین تھا کہ آپ ایسے زاہد عالم ہیں جو نہ تو دل میں کینہ رکھتے ہیں، نہ طرف داری کرتے ہیں، اور نہ اپنی باتوں ہی میں بھلائی اور عدل کے اصولوں سے منحرف ہوتے ہیں۔

رے کا سفر اور امام محمد کی وفات

امام محمد رے ۷۵ کی ایک بستی رنبویہ ۷۶ میں ہارون الرشید کے ساتھ گئے ہوئے تھے کہ وہیں آپ کا انتقال ہوا، نیز آپ کے ساتھ اسی سفر میں نحویوں کے شیخ، کسائی ۷۷ بھی فوت ہوئے۔ ایک روایت یہ بھی ہے کہ دونوں اکٹھے ایک ہی دن فوت ہوئے۔ ہارون الرشید نے ان دونوں کی موت پر اظہار غم کرتے ہوئے کہا کہ ''میں نے فقہ اور نحو کو رے میں دفن کر دیا ہے''۔ ۷۸

امام محمد کے سن وفات کے بارے میں راویوں کا اختلاف ہے، جیسا کہ آپ کے سن ولادت کے بارے میں ان کا اختلاف ہے۔ بعض کی رائے یہ ہے کہ امام موصوف ۱۸۷ھ میں فوت ہوئے، ۷۹ لیکن یہ درست نہیں ہے۔ امام محمد اس وقت رَے میں فوت ہوئے، جب وہ ہارون الرشید کے ساتھ وہاں گئے ہوئے تھے۔ بڑے بڑے مؤرخین کا بیان ہے کہ ہارون الرشید نے رے کا یہ سفر ۱۸۹ھ میں کیا تھا۔ طبری اپنی تاریخ میں کہتا ہے ۸۰ کہ ہارون الرشید نے جمادی الاولیٰ

۱۸۹ھ میں رے کی طرف سفر کیا۔ ابن کثیر ۱۸۹ھ کے واقعات واحوال میں کہتے ہی۸۱ کہ ۱۸۹ھ میں ہارون الرشید حج سے واپس آ کر رے کی طرف چلا، پھر کسائی کے بارے میں کہتے ہیں کہ وہ ہارون الرشید کی معیت میں رے کے علاقے میں گیا تو وہاں وہ اور امام محمد بن حسن دونوں فوت ہو گئے۔

تاریخِ وفات کی تعیین

﴿۸۶﴾ جن مصادر کی طرف رجوع کرنے کا مجھے موقع ملا ہے، وہ امام محمد کا یوم وفات متعین نہیں کرتے۔ ترکی کے علماء نے امام محمد کی وفات پر بارہ صدیاں گزرنے پر ان کی یاد میں جمادی الاخریٰ ۱۳۸۹ھ میں ایک کانفرنس منعقد کی۔ شاید اس سلسلے میں انہوں نے عرس نامہ ۸۲ نام کی ایک کتاب کی اس عبارت پر اعتماد کیا ہے کہ امام محمد بروز پیر ۱۴ جمادی الاخریٰ ۱۸۹ھ/ ۱۶ مئی ۸۰۵ء کو فوت ہوئے۔ ممکن ہے اس کتاب کا بیان درست ہو، مگر ان کثیر عربی مصادر کو نظر انداز کرنا جن سے امام محمد کے حالات زندگی نقل کیے جاتے ہیں، درست نہیں۔ یہ تمام مصادر امام موصوف کے اس یوم وفات کی تعیین کو غلط قرار دیتے ہیں۔ مزید براں طبری کی وضاحت کے مطابق ہارون الرشید جمادی الأولیٰ کے نصف میں رَے کی طرف روانہ ہوا تھا۸۳ اور یہ کہ درازی سفر کی وجہ سے اس علاقے میں وہ ایک ماہ سے کم عرصے میں نہیں پہنچ سکتا تھا۔ رَے بغداد سے تقریباً ایک ہزار کلومیٹر کے فاصلے پر واقع ہے۔۸۴ اس کا مطلب یہ ہوا کہ امام محمد ہارون الرشید کے رَے پہنچنے پر، گویا جمادی الاخریٰ ۱۸۹ھ کے اواخر میں فوت ہوئے۔

﴿۸۷﴾ امام محمد کے یوم وفات کی تعیین کے حوالے سے معاملہ خواہ کچھ ہو، تاہم امام موصوف کے سن وفات کو ان تاریخی حقائق میں سے شمار کیا جاتا ہے جن پر اجماع ہے۔ اس اجماع سے الگ رائے رکھنے والے کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ گمان غالب کے طور پر ۱۸۹ھ کا خاص حصہ، جس کے دوران میں امام محمد کی روح نے قفس عنصری سے پرواز کی، جمادی الاخریٰ کا نصف ثانی اور ماہ رجب کا نصف اوّل بنتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ امام محمد ہارون الرشید کے لشکر کے رَے شہر میں داخل

ہونے سے قبل فوت ہوئے، کیونکہ جب ہارون الرشید اس شہر کے قریب پہنچا تو اس نے اپنے لشکر کو وہیں ٹھہر جانے کا حکم دیا۔ لشکر شہر سے باہر ہی چند دن ٹھہرا رہا، یہاں تک کہ رَے کا گورنر اطاعت اور محبت کا اظہار کرتا ہوا اس کی خدمت میں حاضر ہوا۔

﴿۸۸﴾ عرس نامہ کتاب کی تعیین درست ہو یا نہ ہو، ترکی کے علماء، بہر حال بہت زیادہ مبارکباد کے مستحق ہیں کہ انہوں نے اس بات کی یاد دہانی کرادی کہ ۱۳۸۹ھ میں امام محمد کی وفات پر بارہ صدیاں گزر چکی ہیں اور اس موقع پر انہوں نے جو کانفرنس منعقد کی، یقیناً وہ امام موصوف کے مرتبہ ومقام کے شایانِ شان تھی۔ اس کانفرنس میں متعدد تحقیقی مقالے پیش کیے گئے، جو اجمالی طور پر امام محمد کی حیات، ان کی فقہ اور مؤلفات پر مشتمل تھے۔ ان مقالات میں سب سے نمایاں تحقیقی مقالہ ڈاکٹر محمد حمید اللہ کا تھا جو اُنہوں نے **الامام محمد: اعظم فقهاء الاسلام** (امام محمد: اسلام کے عظیم ترین فقیہ) کے عنوان کے تحت تحریر کیا تھا۔ ۸۵ کانفرنس نے نہ صرف ان تحقیقی مقالات کو پیش کرنے پر اکتفاء کیا، جن کی تیاری میں ترکی اور ہندوستان کے کچھ علماء نے حصہ لیا تھا، بلکہ اس موقع پر ترکی اور دنیا کے بعض دیگر کتب خانوں میں موجود امام محمدؒ کے قلمی وغیر قلمی علمی کارناموں اور آثار کی نمائش کا اہتمام بھی کیا گیا۔ ۸۶ اس نمائش نے، اگرچہ امام محمد کے تمام آثار کو ہمارے سامنے پیش نہیں کیا، تاہم انتہائی اہم علمی حقیقت کو واضح کر دیا جو بسا اوقات اسلامی فقہی میراث کو ہدفِ تنقید بنانے والے بہت سے لوگوں پر پوشیدہ رہتی ہے۔ کتاب **الاصل** کے تیس سے زائد قلمی نسخے صرف ترکی کے کتب خانوں میں موجود ہیں۔ ان میں سے کچھ تو ہر لحاظ سے مکمل ہیں اور کچھ نامکمل۔ ''مراد ملا لائبریری'' ۸۷ کے نسخوں کو کامل ترین قلمی نسخے شمار کیا جاتا ہے، جو آٹھ جلدوں اور ۲۳۷۰ اوراق پر مشتمل ہیں۔

عالم اسلام کے ہر خطے کے مسلمان فقہاء پر لازم ہے کہ اس امام کی یاد کے ذریعے انہیں خراج تحسین پیش کریں جن کا فقہ اسلامی اور قانونی فکر دینے میں بہت بڑا احسان ہے۔ جب تک امت مسلمہ باقی ہے، آپؒ کے مذہب کو مضبوطی سے تھامے رکھے گی۔ اس علمی میراث کی حفاظت کرتی رہے گی اور اپنے نامور فرزندوں پر فخر کرتی رہے گی۔

﴿۸۹﴾ ہمیں اس مرض کے بارے میں کچھ معلوم نہیں، جس کے سبب امام محمد کی وفات ہوئی۔ کسی مؤرخ نے بھی اس طرف اشارہ نہیں کیا، البتہ بعض مؤرخین کا بیان ہے کہ جب امام محمد کی وفات کا وقت قریب آیا تو آپ خوب روئے۔ ہشام بن عبیداللہ رازی ۸۸ جن کے ہاں امام محمد ٹھہرے ہوئے تھے اور انہی کے گھر فوت ہوئے تھے، آپ سے کہا: ''کیا آپ اپنے علم کے باوجود رو رہے ہیں''؟ تو امام محمد نے فرمایا: ''اے ہشام! اسے چھوڑو، ذرا سوچو تو سہی اگر اللہ تعالیٰ نے مجھے اپنے سامنے کھڑا کر کے پوچھ لیا کہ تو رَے میں کس غرض سے آیا تھا؟ کیا میری راہ میں جہاد کرنے کے لیے یا میری خوشنودی کی طلب میں؟ تو میں اس کا جواب اثبات میں نہ دے سکوں گا''۔ ۸۹

امام محمد کا یہ طرز فکر اگر کسی چیز پر دلالت کرتا ہے تو وہ یہ ہے کہ امام موصوف میں گہری خشیتِ الٰہی تھی اور وہ اپنے نفس کی کڑی نگرانی کرتے رہتے تھے، تاکہ وہ اپنے قول وعمل کی شاہراہ مستقیم سے ہٹ نہ جائیں۔ یہ کوئی تعجب کی بات بھی نہیں ہے، کیونکہ آپ کی پوری زندگی حمایتِ دین اور لوگوں کے لیے دینی احکام کے استنباط کی خاطر تقویٰ، زہد وورع اور علم کے لیے وقف ہونے کی بے نظیر اور یگانۂ روزگار مثال تھی۔

امام محمد اپنی وفات کی جگہ کے قریب جبل طبرک ۹۰ میں دفن ہوئے۔ کردری کے بیان کے مطابق یہ ہشام کے گھر کے قریب ایک جگہ ہے، جہاں امام محمد نے وفات پائی تھی۔ ۹۱ ہمیں معلوم نہیں کہ اب تک امام موصوف کی قبر وہاں موجود ہے یا مرور زمانہ کے ساتھ صفحۂ زمین سے مٹ گئی ہے۔ ۹۲ اب تو اس کا اہتمام کرنے کا کوئی فائدہ بھی نہیں ہے، کیونکہ اس کی جگہ تک معلوم نہیں اور نہ کوئی اس کی طرف رہنمائی کرنے والا ہی ہے!

امام محمد: گھریلو زندگی کے آئینے میں

﴿۹۰﴾ اس عمومی تعارف کے آخر میں جو امام محمد کی زندگی اور اس کے مختلف مراحل پر مشتمل ہے، میں اس بات کی طرف اشارہ کرنا چاہتا ہوں کہ امام محمد کی نجی زندگی، یعنی اپنے خاندان کے درمیان آپ کی زندگی کیسی تھی، اپنی بیوی اور بچوں کے ساتھ آپ کا تعلق کیسا تھا؟ وغیرہ پر تاریخی مصادر

ہماری ذرا بھی مدد نہیں کرتے، سوائے اس کے کہ امام محمد نے اپنی گھریلو ذمہ داریاں انجام دینے کے لیے ایک وکیل مقرر کیا ہوا تھا تا کہ گھریلو امور سے یک سو ہو کر لوگوں کے لیے اپنے آپ کو وقف کر دیں اور حصولِ علم اور پڑھنے پڑھانے میں کوئی رکاوٹ نہ رہے۔

جہاں تک آپ کی زوجہ محترمہ کا آپ کے بارے میں طرزِ عمل کا معاملہ ہے کہ آیا وہ امام موصوف کے ہمہ تن تدریس وتصنیف میں مصروف ہونے کی وجہ سے تنگ تھیں، یا اس پر خوش تھیں اور اپنے خاوند کے لیے وہ سب کچھ مہیا کرتی تھیں، جس کی انہیں پڑھنے لکھنے کے لیے ضرورت ہوا کرتی تھی؟ یا یہ کہ آپ کے کتنے بچے تھے اور ان کے نام کیا تھے؟ ان میں سے کسی ایک چیز کی وضاحت کرنے کے لیے بھی تاریخی ریکارڈ خاموش ہے۔ ہمارے ہاں سوانح عمریوں کا اسلوب ہی دراصل امام کی ان حیثیتوں پر روشنی نہ ڈالنے کا ذمہ دار ہے، کیونکہ یہ ایسا اسلوب ہے جو صرف شخصیت کے گرد گھومتا ہے اور اس معاشرے کو نظر انداز کر دیتا ہے جس میں وہ شخصیت مختلف حیثیتوں سے زندگی گزارتی ہے اور ان لوگوں کو بھی نظر انداز کر دیتا ہے جن کے ساتھ اس کے مضبوط روابط ہوتے ہیں، اور ان سے تعلق رکھنے کی بناء پر اس کی عمومی زندگی متاثر ہوتی ہے۔

اس کے باوجود مجھے پختہ یقین ہے کہ امام محمد نے ایک مستقل اور بھرپور ازدواجی زندگی گزاری، جس میں لڑائی جھگڑے اور اختلاف کا نام ونشان نہ تھا۔ حصولِ علم اور اشاعتِ علم پر بھرپور توجہ دینے کے باوجود آپ بہت ہی شفیق شوہر اور انتہائی مہربان باپ تھے۔ امام موصوف نے جس انداز میں اپنی واضح کامیاب علمی زندگی گزاری اور اپنی مختصر عمر میں جو بلند پایہ مقام حاصل کیا، وہ آپ سے زیادہ لمبی عمر پانے والوں کو حاصل نہ ہوا۔ بلاشبہ جن اسباب کی بناء پر آپ اس مقام تک پہنچے، ان میں آپ کی کامیاب اور خوشگوار ازدواجی زندگی اور آپ کے خاندان کا اس پاکیزہ پیغام (تحفظ واشاعت دین) کی وجہ سے آپ کے ساتھ مشفقانہ سلوک شامل ہے، جس کی اشاعت کی ذمہ داری امام محمد نے اپنے کندھوں پر لی اور اسی کی خاطر اپنی پوری زندگی وقف کر دی۔ رحمہ اللہ وجزاہ کفاء ماقدم لدینہ ولغتہ وامتہ خیر الجزاء۔

فصل-۲

امام محمدؒ

اساتذہ اور تلامذہ کے درمیان

امام محمد کے شیوخ اور تلامذہ کی کثرت کیوں ہے؟

﴿۹۱﴾ امام محمد کی زندگی میں نمایاں ترین چیز یہ ہے کہ آپؒ نے اپنی تقریباً پوری زندگی حصول علم اور درس و تدریس کے لیے وقف کر رکھی تھی۔ آپ انتہائی حرص کی حد تک تمام عصری علوم حاصل کرنا چاہتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ آپ فقہ میں امام کی حیثیت سے مشہور ہیں، مگر آپ تفسیر، حدیث، لغت اور ادب میں بھی امامت کے مرتبے پر فائز تھے۔

امام محمد کو اپنی بھرپور توجہ اور شوق کے مطابق حصول علم کی عمدہ استعداد میسر تھی۔ اللہ تعالیٰ نے آپ کو تیز ذہانت، قوی حافظے اور زرخیز قانون ساز عقلی صلاحیت سے نوازا تھا۔ اس کے ساتھ ساتھ اس نفع مند کثیر دولت وثروت سے بھی نوازا تھا، جو آپ کو اپنے باپ سے میراث میں ملی تھی۔ یہ دولت جو آپ کے لیے اور آپ کی اولاد کے لیے خوشحال اور پرسکون زندگی کی ضامن بن گئی، اور آپ معاشی فکر سے آزاد ہو کر حصولِ علم کے لیے پوری طرح فارغ ہو گئے۔ آپ طلبِ علم میں سرگرمی سے جدوجہد کرتے اور اس کی خاطر دل کھول کر خرچ کرتے تھے۔۹۳

اسی بناء پر آپ کے شیوخ کی ایک کثیر تعداد ہے جن کی ثقافتیں اور علوم مختلف اور متنوع ہیں۔ اسی طرح آپ کے تلامذہ اور آپ سے کسب فیض کرنے والوں کی بھی بہت بڑی تعداد ہے۔ ان میں سے بعض اساتذہ اور تلامذہ کے حوالے سے آپؒ کی طرف کچھ ایسے واقعات منسوب ہیں، جو افتراء اور تحریف سے خالی نہیں ہیں۔

آپ کے اساتذہ اور شاگردوں کی کثرت کے سبب [یہ ممکن نہیں کہ سب کے حالات لکھے جائیں]، اس فصل میں آپ کے نامور اساتذہ اور تلامذہ کے بارے میں علمی تحقیق پیش کی جائے گی، یا بالفاظ دیگران اساتذہ کا ذکر ہوگا، جن کا امام محمدؒ کی علمی زندگی میں براہ راست نمایاں کردار تھا، یا ان شاگردوں کا، جو بھر پور انداز میں آپ کے ساتھ وابستہ رہے اور ان کے سبب آپ کو بعض حالات وواقعات کا سامنا کرنا پڑا۔ بلاشبہ آپ کے ساتھ ان کی اس وابستگی کا فقہ اور اس کی تدوین میں ایک کردار اور کارنامہ ہے۔

ان شیوخ وتلامذہ پر گفتگو اصطلاحی معنوں میں ان کے حالات زندگی پر مشتمل نہیں ہے۔۹۴ بعض محدثین نے، قدماء کی کتابوں سے قطع نظر، ان شیوخ میں سے بہت سے حضرات اور بعض تلامذہ کے بارے میں الگ الگ کتابیں لکھی ہیں۔ یہ کتابیں ہر اس شخص کو آسانی مل جاتی ہیں جو ان کی حیات اور ان کی آراء کا مطالعہ کرنا چاہتا ہے، لیکن یہاں گفتگو کا موضوع ہے: ''امام محمدؒ کا اپنے شیوخ اور اپنے شاگردوں کے ساتھ تعلق''، اور یہ کہ آپ نے انہیں کتنا متاثر کیا اور ان سے کس حد تک متأثر ہوئے؟ میرے خیال میں اس سلسلے میں مناسب یہ ہے کہ گفتگو نامور شیوخ اور تلامذہ تک محدود رکھی جائے۔

امام محمد اور امام ابوحنیفہ کے مابین تعلق کی نوعیت

﴿۹۲﴾ امام ابوحنیفہ کا اسم گرامی امام محمد کے سب سے پہلے اور بڑے شیخ کی حیثیت سے مشہور ہے۔ امام ابوحنیفہ کے حلقۂ درس میں مختصر مدت بیٹھنے کے باوجود آپ کی علمی زندگی میں نمایاں ترین اور گہرے اثرات مرتب ہوئے، اور آپ کی فقہی سوچ پر مدرسۃ الرائے کی مہر ثبت ہوگئی، باوجود اس کے کہ امام محمدؒ نے امام مالکؒ اور مدرسۂ حدیث کے دیگر فقہاء سے بھی علم حاصل کیا تھا۔

امام محمد کے امام ابوحنیفہ کے ساتھ وابستہ ہونے سے قبل کوفے کے عربی واسلامی علوم کے حلقوں میں آپ کا آنا جانا معلوم نہیں ہے، اگرچہ عربی دروس کا کچھ حصہ حاصل کر چکے تھے، قرآن کریم کی کچھ آیات اور چند احادیثِ نبویہ بھی یاد کر چکے تھے، چنانچہ جب آپؒ امام ابوحنیفہؒ کے

حلقۂ درس میں بیٹھے اوران سے علم حاصل کیا تو آپ کے دل میں ان کی بڑی قدر ومنزلت پیدا ہوگئی اور آپ ان سے شدید محبت کرنے لگے۔ امام ابوحنیفہ وہ معلم تھے جنھوں نے کتابیں لکھنے کے بجائے لوگوں کی تربیت پر خاص توجہ دی۔ وہ اپنے شاگرد امام محمد پر بہت زیادہ توجہ دیتے اور شفقت فرماتے تھے، کیونکہ انہوں نے آپ میں ایسی علامات دیکھ لی تھیں جو آپ کے تابناک مستقبل کی بشارت دے رہی تھیں۔ اس طرح استاذ اور شاگرد کے درمیان توجہ ومحبت اور الفت ومہربانی کی صورت میں تعلق قائم ہوا۔ امام محمدؒ ایک دن حلقۂ علم سے غیر حاضر تھے، جب مہربان استاد کو معلوم ہوا کہ ان کا شاگرد بیمار ہے تو وہ شاگرد کی عیادت کے لیے تشریف لے گئے۔۹۵ ایک بار امام ابو یوسف شدید بیمار ہوئے، حتیٰ کہ ان کے بچنے کی امید نہ تھی۔ امام ابوحنیفہؒ نے ان کی عیادت کی اوران کے ساتھ ان کے شاگرد خاص امام محمدؒ بھی تھے۔۹۶

جو چیز اپنے استاذ سے امام محمد کی انتہائی محبت، آپ کی ان کے نزدیک اہمیت اور آپ کو پسند کرنے پر دلالت کرتی ہے، وہ یہ ہے کہ امام محمدؒ جب امام مالکؒ سے حصول علم کے لیے مدینہ گئے تا کہ ان سے الموطا روایت کریں تو وہاں کے علماء کے ساتھ آپ کے بہت سے علمی مناظرے اور مباحثے ہوئے، جنہیں آپ نے اپنی کتاب الحجة یا الحجج میں تحریر کیا ہے۔ ان میں سے ایک مناظرہ نماز کے دوران میں جلوس وقیام میں امام کی متابعت سے متعلق تھا۔ اس سلسلے میں امام ابوحنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ امام اگر بیمار ہو تو بیٹھ کر قیام کرنے والے مقتدیوں کو نماز پڑھا سکتا ہے، جبکہ اہل مدینہ کا مسلک اس کے عدم جواز کا ہے۔ امام محمدؒ نے امام ابوحنیفہؒ کی رائے کو ایسے منطقی انداز میں پیش کیا کہ اہل مدینہ لاجواب ہو گئے، لیکن اپنے استاذ کی رائے کو بطور حجت پیش کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ اس مسئلے میں اہل مدینہ کا مسلک مجھے امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کی نسبت زیادہ پسند ہے۔ اگرچہ میں نے امام ابوحنیفہ کی رائے کو ایک مضبوط دلیل کے طور پر پیش کیا ہے جس کا اہل مدینہ کے پاس جواب نہیں ہے، مگر نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ہمیں یہ حدیث پہنچ چکی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: لا یومن الناس احد بعدی جالساً (میرے بعد کوئی بیٹھ کر لوگوں کی امامت نہ کرائے)۔ ہم تک یہ بات نہیں پہنچی کہ ائمۂ ہدایت ابوبکرؓ، عمرؓ، علیؓ اور عثمانؓ میں سے کسی نے

بیٹھ کر امامت کرائی ہو اور نہ کسی اور ہی نے بیٹھ کر امامت کرائی ہے، لہٰذا ہم اسی پر عمل کریں گے۔ یہی سب سے زیادہ اعتماد کے لائق ہے، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نماز پڑھنا اور کسی اور کے پیچھے نماز پڑھنا، دونوں کی فضیلت یکساں نہیں ہو سکتی۔ ۹۷

﴿۹۳﴾ امام محمد کا اپنے استاذ امام ابوحنیفہ کی رائے کو بطور دلیل پیش کرنا، اگر اُن سے آپ کی محبت پر دال ہے، تو رائے پیش کرنے کے باوجود اس پر عمل نہ کرنا اس امر کی دلیل ہے کہ اپنی رائے پر قائم رہ کر اور بہت سے مسائل میں امام ابوحنیفہ سے اختلاف کر کے بھی ان سے آپ کی محبت میں کمی نہ آئی۔ اس سے ہم اس حقیقت تک پہنچتے ہیں کہ امام محمدؒ اپنی ابتدائی علمی زندگی سے ہی عقلی صلاحیت سے کام لیتے تھے جو ان کی اپنی رائے کو تو قبول کرتی تھی، کسی دوسرے کی رائے کو نہیں، خواہ امام محمدؒ کا اس کے ساتھ کتنا ہی گہرا تعلق کیوں نہ ہو۔

اس سے قبل میں مسائل کی تحقیق اور لیکچرز دینے کے انداز کے بارے میں امام ابوحنیفہؒ کے اصول اور منہج کی طرف اشارہ کر چکا ہوں۔ ۹۸ امام ابوحنیفہؒ اپنے شاگردوں میں تحقیق وتنقید کا ملکہ پیدا کرنے کی انتہائی کوشش کرتے تھے اور انہیں غور وفکر اور اجتہاد کرنے پر ابھارتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ امام موصوف کا حلقۂ درس ایک بے نظیر علمی مجلس کی صورت اختیار کر گیا تھا، جس میں تمام طلبہ بحث ومباحثہ، گفتگو اور مناظرے میں شریک ہوتے تھے۔ حنفی مذہب کا یہی امتیاز ہے کہ اس کے مسائل طویل علمی مباحثوں اور مناظروں کے بعد مدوّن ہوئے۔ ان سب کو کسی ایک متعین شخصیت کی طرف منسوب نہیں کیا جا سکتا۔

امام محمد کے حلقۂ درس میں امام زفرؒ اور امام ابو یوسفؒ جیسی شخصیات کے مقابلے میں دیگر طلبہ اپنی کم سنی اور معمولی تجربے کے باوجود ان مناظروں اور مباحثوں میں شریک ہوتے تھے، اور اپنے استاذ سے ایسے متعدد مسائل دریافت کرتے تھے جنہیں وہ نہیں جانتے تھے، یا ان مسائل میں وہ ایک سے زیادہ وجوہ کا احتمال رکھتے تھے۔ ۹۹

امام محمد اس کے ساتھ ساتھ ان مسائل کو پوری توجہ سے لکھتے تھے جو وہ اپنے استاذ اور ہم درس رفقاء سے سنتے تھے، حالانکہ ان کے استاذ نے آپ کو ایسا کرنے سے روکا تھا، کیونکہ آج ان کی ایک

رائے ہوتی تو کل کچھ اور ہوتی تھی،۱۰۰ لیکن یہ سعادت مند شاگرد جن مسائل کو ضبط تحریر میں لانے اور مدوّن کرنے پر متوجہ ہو چکا تھا، ان سے باز نہ آیا، اور اچھا ہی کیا کہ اس طرح آپ نے بعد میں آنے والوں کے لیے عراقی فقہ کو محفوظ کر دیا، جو فقہ اسلامی کی تاریخ میں اپنے عمیق ترین مطالب اور وسیع ترین میدانوں کے لحاظ سے حریت فکر کی عمدہ مثال ہے۔

﴿۹۴﴾ امام محمد نے امام ابوحنیفہ سے نہ صرف یہ کہ اہل الرائے کی فقہ حاصل کی، بلکہ ان سے ان لوگوں کی میراث بھی پائی جو احادیث رسولؐ، اقوال صحابہؓ اور آرائے تابعین کا علم رکھتے تھے، کیونکہ وہ امام جلیل اس علمی میراث کا حامل تھا۔ اس کے ساتھ ساتھ آپ کے اجتہادات نے، جو آپ کے غور وفکر کا نتیجہ تھے، تاریخ فقہ اسلامی میں وہ مقام حاصل کیا، جو قابل رشک ہے۔

امام محمد نے امام ابوحنیفہؒ سے جو کچھ حاصل کیا، وہ فقہ وحدیث کی صورت میں حاصل کیا، جسے آپ پسند کرتے تھے اور اسی سے آپ کی محبت تھی۔ سب سے اہم ترین چیز جو آپ نے امام ابوحنیفہؒ سے سیکھی، وہ رائے میں پختگی حاصل کرنے کا جذبہ اور فہم یا حکم میں عدم تدریج تھی۔ امام ابوحنیفہ بھرپور کوشش کرتے تھے کہ ان کا حلقۂ درس ایسے فقہاء تیار کرنے کا صالح میدان ہو جو اپنی عقل کا احترام کرے، اور اپنے فکر پر عمل کرے۔ اسی مقصد کی خاطر آپ نے اپنے شاگردوں کو اجتہاد پر ابھارا، اور مباحثہ ومناظرہ کرنے میں ان کی حوصلہ افزائی کی۔ امام ابوحنیفہ اپنے سب شاگردوں کے لیے اس ماہر ملاح کی طرح تھے جو کشتی کو ہواؤں کی تیزی اور لہروں کے تھپیڑوں سے محفوظ رکھتا ہے، تاکہ امن وسلامتی کے ساتھ اپنی منزلِ مقصود تک پہنچ جائے۔

امام ابوحنیفہؒ کی مجلس میں امام محمدؒ کو اتنا موقع نہ ملا کہ آپ ان کی طرف منسوب تمام آراء کو ان سے حاصل کر لیتے،۱۰۱ اسی طرح امام ابوحنیفہ کے ہاں آپ کا زمانہ طالب علمی اتنا زیادہ نہ تھا کہ اپنے پہلے شیخ (ابوحنیفہ) کی وفات کے بعد امام محمدؒ کسی اور کے حلقۂ درس میں بیٹھنے کے حاجت مند نہ ہوتے۔ اس کے باوجود کہ بیس سال کی عمر میں خود آپ کی مجلس درس شروع ہو گئی تھی جیسا کہ میں پہلے ذکر کر چکا ہوں۔۱۰۲

امام محمد نے امام ابو یوسف سے کیا حاصل کیا؟

﴿۹۵﴾ امام ابو یوسف امام محمد کے دوسرے استاذ ہیں، جن سے آپ نے اتنی عراقی فقہ سیکھی کہ امام ابوحنیفہؒ سے نہ سیکھی تھی۔ امام ابو یوسفؒ ایک لمبے عرصہ، امام ابوحنیفہؒ سے وابستہ رہے تھے، اور وہ امام ابوحنیفہ کے حلقۂ درس کے ذہین ترین شاگرد تھے۔ جو کچھ سنتے اسے لکھنے میں سب سے زیادہ اہتمام کرتے تھے، چنانچہ جب امام ابوحنیفہؒ کی وفات ہوئی تو امام محمدؒ کو امام ابو یوسفؒ کے علاوہ کوئی ایسی شخصیت نظر نہ آئی، جس کے سامنے زانوئے تلمذ تہہ کرتے اور اپنے استاذ اوّل کے حلقۂ درس میں جس تعلیم کا آغاز کیا تھا، اس کی تکمیل کرتے۔

گزشتہ بحث میں سرسری طور پر میں اس بات کی طرف اشارہ کر چکا ہوں۱۰۳ کہ امام ابو یوسفؒ نے مسائل کی تحقیق میں اپنے استاذ کے نہج ہی کو اختیار کیا۔ اگر چہ آپ فقہ میں اپنے شیخ کے مرتبے کو نہ پہنچے تھے، مگر فقیہ مجتہد ضرور تھے۔ اسی طرح وہ حافظ محدث بھی تھے۔ اسی بناء پر امام ابو یوسفؒ کو ان فقہاء میں شمار کیا جاتا ہے، جنہوں نے اہل رائے اور اہلِ حدیث مکاتبِ فکر کو متحد کر دیا۔ شاید آپ پہلے فقیہ ہیں جنہوں نے کوفی مدرسۂ فکر اور مدنی مدرسۂ فکر کو باہم متحد اور یکجا کیا تھا۔۱۰۴

امام محمدؒ تقریباً دس سال تک امام ابو یوسفؒ کی شاگردی میں رہے۔ اگر چہ اس ساری مدت میں آپ امام ابو یوسف سے مکمل طور پر وابستہ نہ رہے، کیونکہ آپ نے ان کے علاوہ عراق اور دیگر اسلامی علاقوں کے معاصر علماء سے بھی وابستگی اختیار کر رکھی تھی، جیسا کہ میں پہلے اشارہ کر چکا ہوں۔۱۰۵ آپ کی یہ وابستگی کہیں سفر اور ملاقات کے ذریعے تھی تو کہیں باہمی مراسلت کے ذریعے۔

﴿۹۶﴾ امام محمد نے امام ابو یوسفؒ کی شاگردی میں جو عرصہ گزارا، وہ دراصل اہل الرائے اور بالخصوص شیخین (امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف) کی فقہ کی تعلیم حاصل کرنے کے لحاظ سے امام ابوحنیفہؒ کی شاگردی کا تسلسل تھا۔ اس کی دلیل امام محمدؒ کی کتاب الأصل کا اسلوب ہے۔ حقیقت یہ

ہے کہ اس کتاب میں آپ نے مسائل اوران کی فروع بیان کرنے میں امام ابوحنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ اور اپنی رائے کی وضاحت کی ہے۔ بعض مسائل میں آپ شیخین کے علاوہ دوسرے عراقی فقہاء، مثلاً امام زفرؒ اور امام حسن بن زیاد کی آراء کا تذکرہ کرتے ہیں۔ اس کتاب میں جابجا پوری قوت سے فرماتے ہیں کہ میں نے تمہارے سامنے ابوحنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کے مسلک کے ساتھ اپنا مسلک بیان کردیا ہے، جس مسئلے میں اختلاف کا ذکر نہ ہو تو اس میں ہم سب متفق ہیں۔

اس سے قطع نظر امام محمدؒ اپنی اس ضخیم کتاب میں امام ابوحنیفہؒ کی جتنی آراء لائے ہیں، ان کے بارے میں یہ تسلیم کرنا ناممکن ہے کہ آپ نے یہ ساری آراء ان کی زندگی میں ان سے حاصل کی تھیں، بلکہ ان کا بہت بڑا حصہ آپ نے امام ابو یوسفؒ کے واسطے سے حاصل کیا ہے۔ خود امام ابو یوسفؒ کی آراء کا اس کتاب میں پیش کرنا امام محمدؒ اوران کے شیخ ثانی (ابو یوسفؒ) کے درمیان گہرے قلبی تعلق کا غماز ہے، نیز یہ اس بات کی دلیل ہے کہ فقہ و حدیث کا بہت بڑا حصہ آپ نے امام ابو یوسفؒ سے حاصل کیا، کیونکہ امام محمدؒ نے اپنی بعض کتب، مثلاً **الجامع الكبير** میں امام ابو یوسفؒ کی بہت سی آراء بیان کی ہیں۔ اس پر مستزاد یہ کہ **الجامع الصغير** تو پوری کی پوری انہی سے روایت کی ہے۔ یہ وہ کتاب ہے جسے امام ابو یوسفؒ نے امام ابوحنیفہؒ سے روایت کیا تھا۔

﴿۹۷﴾ امام محمد نے امام ابو یوسف سے شیخین کی جتنی فقہ اور حدیث حاصل کی، اسے اپنی بعض کتب بالخصوص الأصل یا **المبسوط** میں تحریر کردیا ہے جو امام محمدؒ کی اہم ترین اور ضخیم ترین مؤلفات میں سے ہے۔

اس سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے درمیان علمی تعلق، کم از کم امام محمدؒ کے نقطۂ نظر سے، ایسا تھا جو باہم مل کر آگے بڑھنے والے اور آپس میں تعاون کرنے والے دو ساتھیوں کا ہوتا ہے۔ بلاشبہ ان میں سے ایک نے علم کا وافر حصہ پایا تھا اور وہ دوسرے کے مقابلے میں اسے زیادہ گہرائی سے محفوظ کیے ہوئے تھا، کیونکہ اسے سبقتِ زمانی اور اپنے شیخ سے اخذِ علم کے لحاظ سے وہ مواقع میسر آئے جو دوسرے کو میسر نہ آسکے۔

امام محمدؒ، امام ابو یوسفؒ کے ساتھ اپنے علمی تعلق کی بناء پر بہت سے مسائل میں مکالمہ ۱۰۶

کرتے اور ان سے مناظرہ کیا کرتے تھے۔۱۰۷

امام ابو یوسفؒ اپنے ساتھی اور شاگرد کے ساتھ مناظروں اور مکالموں سے تنگ دل نہیں ہوتے تھے، خواہ ان کے مقابلے میں وہ کامیاب بھی نہ ہوتے۔ یہ امر باعثِ تعجب نہیں، کیونکہ یہ دونوں ساتھی ایک ہی چشمۂ صافی سے سیراب ہوئے تھے، جو فکری آزادی اور بذات خود رائے کے احترام کو عام کرتا رہا، نہ کہ رائے کا اظہار کرنے والے کے احترام کو۔

امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ کو اہمیت دیتے اور ان سے ملاقات کی خواہش کرتے تھے۔ انہوں نے امام محمد کی تعریف کی ہے اور طالبان علم کو ان سے علم حاصل کرنے کی ترغیب دی ہے۔۱۰۸ اس کی دلیل یہ ہے — قطع نظر ان بعض روایات کے جو ان کے بارے میں مروی ہیں — امام ابو یوسفؒ پر جب یہ بات واضح ہو جاتی تھی کہ امام محمدؒ کی رائے اولیٰ اور عمل کرنے میں زیادہ حق پر مبنی ہے، تو اپنی رائے سے دستبردار ہو جاتے تھے۔۱۰۹

امام محمد اور امام ابو یوسف کے درمیان تعلق کی نوعیت

﴿۹۸﴾ امام محمدؒ اور امام ابو یوسفؒ کے درمیان تعلقات کے بارے میں مختلف روایات مشہور ہیں،۱۱۰ جن میں سے بعض امام محمدؒ سے مروی ہیں اور بعض امام ابو یوسفؒ سے، اور یہ روایات بعض اوقات سختی، ایک دوسرے پر زیادتی اور ایک دوسرے سے نفرت کا منظر پیش کرتی ہیں۔ یہ روایات، بالفرض ان کی صحت کو مان لیا جائے، تو ان دونوں بزرگوں سے اس وقت نقل کی گئیں جب ان کے درمیان جدائی مستحکم ہو گئی تھی اور بدخواہوں نے ان دونوں قابلِ صد احترام ساتھیوں کے درمیان مخالفت اور اختلاف کی آگ کو بھڑکانے کی کوشش کی تھی۔ مؤرخین کے بیان کے مطابق یہ اختلاف اس وقت پیدا ہوا جب امام محمدؒ ہارون الرشید کے عہدِ حکومت میں بغداد منتقل ہوئے۔ امام محمدؒ کوفے سے بغداد اس وقت منتقل ہوئے تھے، جب وہ دارالخلافہ بن چکا تھا اور مدینۃ العلم کے طور پر مشہور ہو چکا تھا۔ جب اس نے علمی طور پر کوفے کا مقام حاصل کر لیا تو علمی اور تہذیبی برتری کے تمام اسباب اس نئے شہر کی طرف امنڈ پڑے، یہ اسباب عباسیوں نے مہیا کیے تھے، لہٰذا مختلف دیارو

امصار کے علماء وادباء نے جن کی دلچسپیاں اور آرزوئیں مختلف اور متضاد تھیں، اس شہر کا رخ کیا۔

امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ سے پہلے بغداد منتقل ہو چکے تھے تاکہ دولت عباسیہ میں منصب قضاء کی اوّلیں ذمہ داری سنبھال سکیں۔ حکومتی کارپردازوں کے ساتھ ان کے تعلق اور عدالتی امور کی انجام دہی میں مشغولیت سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ بغداد میں فقہ کے طلبہ کو وقت نہ دے سکے، چنانچہ امام محمدؒ جب بغداد منتقل ہوئے تو آپ ایک ایسی شخصیت تھے جنہیں کسی قسم کی مشغولیت حصول علم سے باز نہ رکھ سکتی تھی۔ آپ حکام کا قرب حاصل کرنے سے طبعاً پوری طرح متنفر تھے۔ آپ علم کے حصول اور پڑھنے پڑھانے میں کامل فراغت کے حریص تھے، نیز زرخیز قانون ساز عقلی صلاحیت سے بہرہ یاب ہوئے تھے۔ لغوی علوم کے خواہاں تھے، اہل عراق اور اہل حجاز کی فقہ کو حاصل کرنے کے لیے کوشاں تھے، چنانچہ بغداد کے اہل رائے ان کی طرف امنڈ پڑے، چنانچہ امام محمدؒ اپنے قیام کے تھوڑے ہی عرصے بعد فتویٰ اور حصولِ علم کے سلسلے میں لوگوں کے مرجع اوّل بن گئے۔

شاید امام محمد کی جانب اہل رائے کے رجوع کا امام ابو یوسفؒ کے دل پر اثر ہوا، اور یہ چیز ان کے لیے دکھ کا باعث بنی کہ ان کے شاندار علمی ماضی اور حکمرانوں کے درمیان تابناک مستقبل کے باوجود لوگوں کی توجہ ان سے ہٹ گئی۔ امام ابو یوسفؒ کے دکھ میں اس چیز نے مزید اضافہ کیا کہ بغداد میں آکر امام محمدؒ نے ان کے ساتھ تعلق برقرار رکھنے کی کوشش نہ کی، اور وہ ان سے کوئی باقاعدہ ملاقات بھی نہیں کرتے تھے، اتفاقاً ہی کبھی امام ابو یوسف کو نظر آتے تھے۔

﴿۹۹﴾ ممکن ہے امام محمدؒ کے بارے میں امام ابو یوسفؒ کا موقف محض ان کا شخصی احساس ہو جو صرف اندرونی جذبات تک محدود ہو جسے وہ لوگوں سے بیان نہ کر سکتے تھے اور نہ راوی ان سے نقل کر سکتے تھے۔ اگر بغداد میں امام محمدؒ کا بلند مقام نہ ہوتا تو بہت سے لوگ آپ کو بدنام کرتے۔ ۱۱۱ ان حاسدوں میں سے کچھ ایسے بھی تھے جو صاحبین (امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ) کے درمیان اختلاف کی خلیج کو وسیع کرنے کا کام انجام دیتے رہتے تھے، مثلاً بشر بن ولید کندی کو دیکھیے جو امام ابو یوسفؒ کے اصحاب اور ان کے خواص میں شامل تھا۔ یہی بشر امام محمدؒ پر چوٹیں کرتا، انہیں برا بھلا کہتا اور ان سے بدسلوکی کرتا رہتا تھا۔ دراصل اس طریقے سے وہ امام ابو یوسفؒ کا انتقام نہیں لیتا تھا، بلکہ وہ

لوگوں کی نگاہوں میں آپ کا مقام ومرتبہ کم کر کے آپ کو بدنام کرنا چاہتا تھا۔ حسن بن مالک، بشر کو اس کے اس طرزِ عمل سے منع کرتا تھا اور اس کے سامنے یہ دلیل پیش کرتا تھا کہ محمد بن حسن نے فقہی مسائل پر یہ کتب لکھی ہیں۔ کیا بشر اس طرح کا ایک مسئلہ بھی لکھ سکتا ہے۔۱۱۲

بشر اور اس جیسا طرزِ عمل رکھنے والوں نے صاحبین میں سے ایک کی مجلس میں اپنے ساتھی کے بارے میں ہونے والی گفتگو کو دوسرے تک پہنچانے میں سفارت کار کا کام کیا، جس سے اختلاف ومخالفت دو چند ہوگئی، کیونکہ یہ گناہِ بےلذت کا کام انجام دینے والے صاحبین کے مابین موجود بے زاری اور نفرت کو گہرا کرنے کے لیے کوشاں رہتے تھے،۱۱۳ اور نوبت بایں جا رسید کہ صاحبین ایک دوسرے پر الزام تراشی کرنے لگے اور ایسے احکام جاری کرنے لگے جن پر ایک دوسرے کے خلاف حقارت اور چیلنج کی چھاپ لگی ہوتی تھی۔۱۱۴

کیا امام ابو یوسف نے ہارون الرشید کے ہاں امام محمد کے خلاف سازش کی تھی؟

﴿۱۰۰﴾ اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ بغداد کے اہل رائے فقہاء کی اکثریت کے نزدیک امام محمدؒ کا مقام امام ابو یوسفؒ سے بلند تھا، جس کے مختلف اسباب تھے۔ ان اسباب میں سے بعض کی طرف میں اشارہ کر چکا ہوں۔ امام ابو یوسفؒ امام محمدؒ کی قدر ومنزلت، فصاحت وبلاغت اور تفوق کا مکمل ادراک رکھتے تھے، لیکن مؤرخین اور راویوں کا بیان کردہ یہ قصہ بالکل لغو اور من گھڑت ہے کہ امام محمدؒ کی شہرت عام ہونے کے بعد جب خلیفہ نے آپ سے ملاقات کی خواہش کا اظہار کیا تو ابو یوسفؒ کو خطرہ لاحق ہوا کہ کہیں خلیفہ انہیں چھوڑ کر امام محمدؒ کی طرف مائل نہ ہو جائے تو انہوں نے ایک ایسی تدبیر سوچی کہ ہارون الرشید اور امام محمدؒ کی ملاقات مختصر ہو، تاکہ خلیفہ کو امام محمدؒ کی خداداد صلاحیتوں کا علم نہ ہو سکے، یا آپ کو حکام کے ساتھ بیٹھنے کے لیے غیر موزوں قرار دے دے۔

دلوں میں منافقت کی بیماری رکھنے والوں کے بیان کا خلاصہ یہ ہے کہ ہارون الرشید نے جب امام ابو یوسفؒ سے کہا کہ امام محمدؒ سے ملاقات کی خواہش انتہاء کو پہنچ گئی ہے تو ابو یوسفؒ نے اس سے کہا کہ محمدؒ سلس البول کے مرض میں مبتلا ہیں، اس لیے وہ آپ کے ساتھ کچھ زیادہ گفتگو

نہیں کر پائیں گے، اور محمدؒ سے جا کر کہا کہ ہارون الرشید بہت جلد اکتا جانے والا آدمی ہے، لہٰذا جب میں تمہیں اشارہ کروں تو تم وہاں سے اٹھ جانا، چنانچہ جب امام محمدؒ، ہارون الرشید کے ساتھ بیٹھے تو اس نے امام محمدؒ کی گفتگو پوری توجہ سے سنی اور اس سے لطف اندوز ہوا، مگر امام ابو یوسفؒ نے امام محمدؒ کو زیادہ دیر گفتگو نہ کرنے دی اور آپ کو اٹھ کھڑے ہونے کا اشارہ کیا۔ آپ نے حسبِ مشورہ ہارون الرشید کے ساتھ جاری گفتگو ختم کر دی اور چلے گئے۔ اسی سلسلے میں یہ بھی روایت ہے کہ ہارون الرشید نے کہا کہ اگر یہ اس مرض میں مبتلا نہ ہوتے تو ہم اپنی مجلس میں ان سے مستفید ہوتے۔

اسی طرح یہ بھی بیان کیا جاتا ہے کہ جب امام محمدؒ کو امام ابو یوسفؒ کے منصوبے کا علم ہوا تو فرمایا: ''اے اللہ! اس نے جس بیماری کا مجھ پر الزام لگایا ہے، اسی بیماری کے سبب اسے اس دنیا سے رخصت کرنا''، چنانچہ آپ کی یہ بددُعا قبول ہوئی۔ ۱۱۵

﴿۱۰۱﴾ یہ قصہ — اگرچہ امام سرخسی کی **شرح السیر الکبیر** کے مقدمے میں مذکور ہے — بالکل غلط ہے اور اس کا من گھڑت اور افتراء پر مبنی ہونا واضح ہے۔ اگر یہ واقعہ صحیح ہے، جیسا کہ بیان کرنے والوں کا دعویٰ ہے، تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ امام محمدؒ کو [امام ابو یوسف کی طرف منسوب چال] کا علم کیسے ہوا؟ یہ بات نا قابل فہم ہے کہ امام ابو یوسفؒ نے اپنے اس منصوبے کو اپنے خاص مصاحبین سے بیان کیا ہو اور ان میں سے کسی نے جلدی سے جا کر امام محمدؒ کو بتا دیا ہو۔ اگر انہوں نے یہ منصوبہ بنایا ہوتا تو اسے ہرگز ظاہر نہ کرتے، اور اسے کسی کے سامنے بیان نہ کرتے، خواہ وہ کتنا ہی ان کا گہرا تعلق دار کیوں نہ ہوتا۔ صرف اس اندیشے کی بناء پر نہیں کہ کہیں امام محمدؒ کو اس کا علم نہ ہو جائے، بلکہ اس خوف کی بناء پر کہ کہیں ہارون الرشید کو اس کا پتا نہ چل جائے کہ وہ اپنے قاضی القضاۃ (چیف جسٹس) [کی اس چال پر] اس سے ناراض ہو جائے جس کا نتیجہ منصبِ قضاء سے معزولی بھی ہو سکتا تھا۔ امام ابو یوسفؒ، جیسا کہ اس واقعے سے بھی پتا چلتا ہے، ہمیشہ اس بات کے لیے کوشاں رہتے تھے کہ ہارون الرشید سے ان کے تعلقات خوشگوار اور مضبوط رہیں۔

اسی طرح یہ بات بھی نا قابل تسلیم ہے کہ امام محمدؒ کو اس منصوبے کا علم خود ہارون الرشید، یا اس کے بعض درباریوں اور مقرب لوگوں سے ہوا تھا، کیونکہ امام محمدؒ تو حکمرانوں سے میل جول رکھتے ہی

نہ تھے، بلکہ ان کے تقرب کو نفرت کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ اسی طرح ہارون الرشید اپنی سلطنت اور کثرتِ کار کے سبب اسے اہمیت ہی نہیں دیتا تھا کہ وہ اپنی رعایا میں سے کسی شخصیت سے انفرادی طور پر ملاقات اور گفتگو کرے، خواہ وہ کتنے ہی بلند مرتبے پر فائز ہو۔ مزید براں کیا امام ابو یوسفؒ کے ذہن میں یہ خیال تک نہ آیا، حالانکہ وہ انتہائی ذہین اور عقلمند آدمی تھے کہ ہارون الرشید امام محمدؒ سے اس بیماری کے بارے میں پوچھ بھی سکتا تھا، جسے انہوں نے غلط طور پر آپ کی طرف منسوب کیا تھا، یا آپ کے علاج کے لیے اپنے کسی طبیب کو طلب بھی کر سکتا تھا، جن کی اس کے ہاں ایک بہت بڑی تعداد موجود تھی۔ اسی طرح وہ سارا منصوبہ اور سازش طشت از بام ہو سکتی تھی جسے امام ابو یوسف نے ترتیب دیا تھا، جس چیز کا انہیں اندیشہ تھا، اسی سے وہ دوچار ہو سکتے ہیں؟

امام ابو یوسفؒ کو بلاشبہ اچھی طرح معلوم تھا کہ امام محمدؒ حکام کے بارے میں کیا جذبات رکھتے ہیں اور ان سے میل جول رکھنے کو کس قدر نفرت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔ اس کے باوجود بھلا کون سی چیز تھی جس نے انہیں اس سازش کا منصوبہ بنانے پر آمادہ کیا۔ انہیں یقین تھا کہ امام محمدؒ کبھی ان کے حریف نہیں بنیں گے، کیونکہ نہ تو امام محمد نے کبھی سرکار دربار سے وابستگی کی خواہش کی اور نہ اس کے لیے کوشاں ہی رہے۔

اس کے ساتھ جب ہم یہ اضافہ کرتے ہیں کہ امام ابو یوسفؒ کو امام محمدؒ کی برتری اور فصاحت و بلاغت کا خواہ کتنا ہی احساس کیوں نہ ہو، ان جیسا دین دار اور علم پرور آدمی اپنے آپ کو اس حد تک نہیں گرا سکتا کہ وہ اس قدر گھٹیا چالوں اور احمقانہ حسد پر اتر آئے۔ مختصراً یہ بات واضح ہے کہ یہ قصہ سراسر من گھڑت ہے۔ شاید اس واقعے کے گھڑنے والوں کا یہ خیال تھا کہ صاحبین کے درمیان پائی جانے والی بیزاری، جھوٹ پر مبنی ان کی بے سروپا الزام تراشی کو لوگوں میں مقبول بنا دے گی۔ اس سے ایک اور بات سامنے آتی ہے کہ ان دو جلیل القدر ہستیوں کی کردار کشی سے ان کا اصل مقصد اپنے دلوں کی بھڑاس نکالنا تھا۔

﴿۱۰۲﴾ **شرح السیر الکبیر** کے ''مقدمے'' میں اس واقعے کا مذکورہ ہونا اس کی صحت کی دلیل نہیں ہے، کیونکہ بذاتِ خود یہ ''مقدمہ'' بعض ایسے واقعات پر مشتمل ہے جن کے مشکوک اور ضعیف

ہونے میں کوئی شک نہیں ہے، مثلاً اس میں شرح السیر الکبیر کا سببِ تالیف ۱۶۶اور اس میں امام ابو یوسف کا عدم ذکر اور ہارون الرشید کی امام محمدؒ کو مصر کے منصبِ قضاء پر فائز کرنے کی خواہش اور امام محمدؒ کا اپنے اصحاب سے مشورے کے بعد انکار جیسے واقعات سراسر جھوٹ پر مبنی ہیں۔

اس سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ بعض راویوں نے یہ ''مقدمہ'' سرخسی کے سر ایک سازش کے ذریعے تھوپ دیا، اور اسے ان جھوٹے واقعات سے بھر دیا ہے۔ اس جیسی خرافات کا امام سرخسی جیسی شخصیت سے صادر ہونا سمجھ سے بالا تر ہے، جب کہ ان کی فقہی مؤلفات ان کی گہری علمی قابلیت کا منہ بولتا ثبوت ہیں، نیز ان کا زہد و تقویٰ اور بلند اخلاق اس بات کو مسترد کر دیتے ہیں کہ وہ اپنے نامور اساتذہ کے بارے میں ایسی یاوہ گوئی کا بھی ارتکاب کر سکتے ہیں۔

شیخ کوثری کی رائے یہ ہے کہ اس کتاب کے ''مقدمہ'' میں اس قصے کے مذکور ہونے کا سبب وہ کہانی ہے جو بچپن میں کہانیوں کی کتابیں پڑھنے سے امام سرخسی کے ذہن میں بیٹھ چکی تھی، اور جسے انہوں نے کنویں میں قید کے دوران میں اپنے شاگردوں کو املاء کرا دیا تھا جب کہ انہیں اپنی کتابیں میسر نہ تھیں۔ ۱۶۷

جملہ شواہد سے واضح ہے کہ یہ واقعہ جھوٹ پر مبنی ہے۔ جو چیز یقین کی حد تک اسے، یعنی ہماری رائے کو قوت کے ساتھ درست ثابت کرتی ہے، وہ یہ ہے کہ خطیب بغدادی نے، جو امام ابو حنیفہؒ اور ان کے شاگردوں کی عیب جوئی میں معروف ہیں، اس واقعے کا کہیں تذکرہ نہیں کیا۔ امام ذہبی نے بھی مناقب الامام و صاحبیه میں اس کی طرف کہیں اشارہ تک نہیں کیا۔ اسی طرح جواهر المضیئة کے مصنف اور الفوائد البهیة کے مصنف عبدالحی لکھنوی نے بھی اس کا تذکرہ نہیں کیا۔

کیا امام ابو یوسف نے امام محمد کو بغداد سے دور رکھنے کی کوشش کی؟

﴿۱۰۳﴾ یہ کہنا کہ امام ابو یوسفؒ نے امام محمدؒ کو رقّہ کا قاضی مقرر کرنے کا مشورہ دے کر آپ کو بغداد سے دور رکھنے کی کوشش کی تا کہ آپ خلیفہ کے قریب نہ ہو سکیں، اور امام ابو یوسفؒ کے عہدے اور

ہارون الرشید کے ہاں ان کے مقام ومرتبہ کے لیے خطرے کا باعث نہ بن سکیں، سراسر بہتان ہے، اور یہ سازش امام ابو یوسف کو بدنام کرنے کی بھونڈی کوشش کے سوا کچھ نہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ امام ابو یوسفؒ نے امام محمدؒ کو رِقّہ کا قاضی متعین کرنے کا مشورہ دیا تھا، اور امام محمدؒ اس پر معترض ہوئے تھے، مگر امام ابو یوسف نے آپ کو یہ جواب دیا تھا کہ میں نے آپ کو محض اس لیے منتخب کیا ہے، تاکہ اس خطے میں اہل الرائے کی فقہ کی اشاعت وترویج ہو اور اس کے ہمسایہ علاقوں میں اس کا چلن ہو۔ امام محمدؒ ان کے اس جواب سے مطمئن نہ ہوئے، بلکہ امام ابو یوسفؒ سے آپ کی توقع تھی کہ آپ کی رائے معلوم کیے بغیر وہ یہ تجویز پیش ہی نہ کرتے۔

اس کا مطلب یہ ہوا کہ امام ابو یوسفؒ نے جب امام محمدؒ کو منصب قضاء کے لیے تجویز کیا تو سب سے پہلا خیال ان کے ذہن میں عراقی فقہ کی اشاعت کا تھا، اور ان کی نگاہ میں امام محمدؒ سے بہتر کوئی دوسرا یہ خدمت انجام نہیں دے سکتا تھا۔ امام محمدؒ نے امام ابو یوسفؒ پر جو اعتراض کیا، اسے بدنیتی اور ان کا مقام گرانے پر محمول نہیں کیا جا سکتا۔ دراصل امام محمدؒ نے اس منصب کے لیے اپنے انتخاب پر اعتراض اس لیے کیا تھا (جیسا کہ میں پہلے بیان کر چکا ہوں)۱۱۸ کہ آپ کسی صورت میں علمی کام سے دستبردار نہیں ہونا چاہتے تھے اور نہ آپ کو حکومت کی طرف سے جاری ہونے والے وظیفے کی کوئی ضرورت تھی۔ اس کے علاوہ شاید آپ منصب قضاء سے دور رہنے میں اپنے استاذ امام ابو حنیفہؒ سے متاثر تھے، جو اس پر خطر منصب کی ذمہ داری اور جوابدہی کا سخت خوف رکھتے تھے۔

رِقّہ، چونکہ موسم گرما میں عباسی دارالخلافہ کی حیثیت رکھتا تھا اور آپ کا اس شہر کے منصب قضاء کے لیے تقرر آپ کو خلیفہ سے دور نہ رکھ سکتا تھا، بلکہ آپ اس کے انتہائی قریب ہو جاتے۔ اس کی تائید مؤرخین کا یہ بیان بھی کرتا ہے کہ اس شہر میں ایک سے زائد مرتبہ خلیفہ کی امام محمدؒ سے ملاقات ہوئی۔ ہارون الرشید اپنے قیام رِقّہ کے دوران میں پیش آمدہ مسائل وواقعات کے سلسلے میں اپنے قاضی سے رائے لیتے اور بعض اوقات آپ کے قول کو تسلیم کر لیتے تھے۔

اس پوری بحث سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ امام ابو یوسفؒ نے امام محمدؒ کو خلیفہ سے دور کرنے کی کوشش نہیں کی، اور نہ انہیں اپنے مقام ومرتبہ کے بارے میں آپ سے کوئی خوف تھا۔

مزید براں امام محمدؒ کو قاضی منتخب کرنے کا اولین مقصد ان کے نزدیک عراقی فقہ کی خدمت اور اس کی اشاعت ہی تھی۔

اس کے ساتھ ساتھ اس بات کا بھی امکان ہے کہ امام ابو یوسفؒ کی نگاہ مستقبل پر ہو، اور ان کا خیال ہو کہ ان کے بعد قاضی القضاۃ کے منصب پر فائز ہونے کے لیے امام محمدؒ ہی اہل تر ہیں اور وہ آپ کو اس ذمہ داری سے پہلے منصبِ قضاء کی تربیت دینا چاہتے ہوں تا کہ وہ درس وتدریس سے نکل کر یکدم سلطنت کے اس نازک ترین منصب کی طرف نہ آئیں، [بلکہ پہلے سے اس منصب کے نشیب وفراز سے واقف ہوں]، لہٰذا ان کے انتخاب کا صرف یہی مقصد تھا۔۱۱۹

﴿۱۰۴﴾ بعض محققین۱۲۰ امام ابو یوسفؒ پر امام محمدؒ کو بغداد سے دور رکھنے کی کوشش کے الزام کا دفاع اس طرح کرتے ہیں کہ امام ابو یوسفؒ نے امام محمدؒ کو جب منصبِ قضاء کے لیے تجویز کیا تو اس وقت امام محمدؒ بغداد میں تھے ہی نہیں، بلکہ وہ کوفے میں تھے۔ آپ کے وہاں ہونے سے ابو یوسفؒ کو آپ کی طرف سے کوئی خطرہ یا آپ کے تلامذہ اور آپ کے پاس آنے جانے والوں کی کثرت کی وجہ سے کوئی نفرت نہ ہو سکتی تھی۔ پھر سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا امام محمدؒ نے رِقّہ کے منصب سے الگ ہونے کے بعد بغداد کو اپنا وطن بنایا ہے؟ اور اس شہر کو پسند کرنے کے باوجود امام ابو یوسفؒ کی زندگی میں وہاں قیام کیوں نہ کیا؟

اس سلسلے میں مختلف تاریخی شواہد ایسے ہیں، جو اگر یقینی نہیں تو قابل ترجیح ضرور ہیں، کہ امام محمدؒ کو جب منصبِ قضاء کے لیے منتخب کیا گیا تو آپ بغداد ہی میں تھے۔ اس سے قطع نظر کہ ابن سعد۱۲۱ اور خطیب بغدادی۱۲۲ جیسے قدیم مؤرخین نے بیان کیا ہے کہ امام محمدؒ بغداد میں قیام پذیر رہے اور آپؒ کی طرف لوگوں کی آمد ورفت جاری رہی اور آپ کے رقہ منتقل ہونے سے قبل وہ آپ سے حدیث اور رائے سنتے رہے۔ امام محمدؒ اور امام ابو یوسفؒ کے درمیان اختلاف سے متعلق روایت کردہ واقعہ یہ تسلیم کرنے کے باوجود کہ یہ بعض جعل ساز راویوں کی ستم ظریفی ہے، ہمارے خیال میں اس بات کو یقینی طور پر ثابت کر دیتا ہے کہ امام محمد رِقّہ کے منصبِ قضاء پر فائز ہونے سے پہلے بغداد میں توطن اختیار کر چکے تھے۔

یہ بات تسلیم کرنے کی کوئی گنجائش ہی نہیں کہ امام ابو یوسفؒ کا امام محمدؒ کو منصب کے لیے تجویز کرنا دونوں کے درمیان کسی چپقلش کا نتیجہ تھا۔ مؤرخین اور فقہاء نے اس کی متعدد وجوہ بیان کی ہیں، جو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ صرف منصبِ قضاء کے لیے امام محمد کا انتخاب صاحبین کے درمیان اختلاف کا واحد سبب نہیں تھا۔

اسی طرح اس بات کی بھی کوئی گنجائش نہیں ہے ـــ اگر چہ امام محمدؒ رِقّہ کی قضاء سے الگ ہونے کے بعد ہی بغداد میں رہائش پذیر ہوئے ـــ کہ ان ساری روایات کو امام محمدؒ اور امام ابو یوسفؒ کے سر منڈھ دیا جائے جن کے من گھڑت ہونے سے قدیم مؤرخین ہمیں آگاہ نہیں کرتے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر امام محمدؒ رِقّہ کی قضاء کے انتخاب کے وقت کوفے میں تھے، اور بغداد میں ابھی قیام پذیر نہیں ہوئے تھے تو یہ تمام روایات جو صاحبین کے درمیان اختلاف کے واقعات بیان کرتی ہیں، محض بہتان طرازی پر مبنی قرار پاتی ہیں، لیکن آپ کے کوفے میں ہونے کو تسلیم کرنا محال ہے۔

یہ قول کہ جب امام ابو یوسفؒ سے رِقّہ کی قضاء کے لیے کسی اہل شخص کے انتخاب کے بارے میں مشورہ طلب کیا گیا تو اس وقت امام محمدؒ کوفے میں تھے،۱۲۳ بغداد میں اس وقت قیام پذیر ہوئے جب اس شہر کے منصب قضاء سے الگ ہوئے۔ بہت سے تاریخی شواہد اس قول کی تائید نہیں کرتے۔ اور نہ یہ کہنا ہی ممکن ہے کہ جب امام ابو یوسف نے امام محمد کو تجویز کر دیا تو آپ اپنے بعض گھر والوں یا خواص کو ملنے کے لیے کوفہ گئے ہوئے تھے۔ اگر چہ یہ رِقّہ کے منصب قضاء پر فائز ہونے سے قبل امام محمدؒ کے بغداد میں قیام پذیر ہونے کے منافی نہیں ہے، لیکن یہ ان لوگوں کی دلیل سے متصادم ہے، جو امام ابو یوسف کے خلاف لگائے گئے اس الزام کا دفاع کرتے ہیں کہ انہوں نے امام محمد کو بغداد سے دور رکھنے کی کوشش کی، کیونکہ اس سے تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ آپ نے امام ابو یوسفؒ کی وفات کے تقریباً چار سال بعد اس شہر میں اقامت اختیار کی۔ یہ کسی لحاظ سے بھی درست نہیں ہے، جیسا کہ میں ابھی اس کی طرف اشارہ کر چکا ہوں۔

﴿۱۰۵﴾ شرح السیر الکبیر کے ''مقدمے'' میں مذکور یہ اطلاع سراسر غلط ہے کہ امام محمدؒ کو مصر

کے منصب قضاء کے لیے منتخب کیا گیا تھا، نہ کہ رِقّہ کے لیے۔ میری رائے میں یہ ایسی اطلاع ہے جو یقینی طور پر اس بات کو ثابت کرتی ہے کہ اس مقدمے میں جو کچھ مذکور ہے، سب من گھڑت ہے، اور اسے امام سرخسی کی جانب منسوب کرنا دشوار ہے، کیونکہ امام سرخسی امام محمدؒ کے قریب العہد ہیں۔ ان سے ایسی غلطی کا امکان نہیں ہوسکتا۔ انہوں نے اپنی شرح المبسوط میں بہت سی وہ آراء بیان کی ہیں جو امام محمدؒ نے قیام رِقّہ کے دوران میں ارشاد فرمائیں۔ اس سے قطعی طور پر ثابت ہوتا ہے کہ اس ''مقدمے'' میں مذکور واقعات کو امام سرخسی کی طرف منسوب کرنا صحیح نہیں ہے۔

امام محمد نے السیر الکبیر میں امام ابو یوسف کا نام لے کر ان کا ذکر کیوں نہیں کیا؟

﴿۱۰۶﴾ دو مسئلے ابھی باقی ہیں جنہیں مؤرخین نے صاحبین کے باہمی اختلاف کے ضمن میں بیان کیا ہے۔ ایک یہ کہ امام محمدؒ امام ابو یوسفؒ کے جنازے میں شریک نہیں ہوئے، دوسرا یہ کہ امام محمدؒ نے اپنی بعض مؤلفات میں امام ابو یوسف کا نام نہیں لیا اور اس کے بجائے کہتے ہیں کہ ہم سے ثقہ (قابل اعتماد) شخص نے بیان کیا ہے۔

امام محمدؒ، امام ابو یوسفؒ کے جنازے میں اس لیے شریک نہ ہوسکے کہ وہ بغداد میں فوت ہوئے جبکہ امام محمدؒ رقہ میں تھے۔ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ آپ کو ان کی وفات کی بروقت خبر ہی نہ ملی ہو، لہٰذا یہ کہنے کا کوئی جواز نہیں کہ امام محمد ان کے جنازے میں اس لیے شریک نہیں ہوئے تھے کہ ان کے ساتھ بنتی نہیں تھی۔

رہی یہ بات کہ امام محمدؒ نے اپنی بعض کتب بالخصوص کتاب السیر الکبیر میں، جو آپ نے اپنے اور امام ابو یوسفؒ کے درمیان نفرت پختہ ہونے کے بعد تالیف کی، ابو یوسف کے نام کا تذکرہ تک نہیں کیا۔ بس صرف اتنا کہہ دیتے ہیں کہ ہم سے ثقہ نے بیان کیا ہے۔ جب بھی ان سے کوئی اثر نقل کرتے ہیں، یا ان کی رائے بیان کرتے ہیں تو یہی رویہ اختیار کرتے ہیں، اور اس کا سبب ان کے درمیان باہمی اختلاف تھا۔ دراصل امام محمدؒ اور امام ابو یوسفؒ کے درمیان پیدا ہونے والے اختلاف کا سبب ہرگز یہ نہیں تھا۔ یہ اس بات کی دلیل بھی نہیں کہ دلی نفرت کی بناء پر امام محمدؒ

نے جان بوجھ کر اپنے ساتھی کا نام نظر انداز کیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ امام محمدؒ کتاب **الاصل** ۱۲۴ میں، نیز کتاب **الحجج** ۱۲۵ میں بعض اوقات یوں کہتے ہیں کہ ابو یوسفؒ یا یعقوبؒ نے بیان کیا ہے اور کبھی یوں کہتے ہیں کہ ہمیں ایک ثقہ نے بتایا ہے، یا ہمیں ثقہ نے خبر دی ہے۔ یہ بات مشہور ہے کہ امام محمدؒ نے یہ دونوں کتابیں بغداد منتقل ہونے سے قبل، اور اپنے اور امام ابو یوسف کے درمیان اختلاف پیدا ہونے سے پہلے تالیف کی تھیں۔ تب اس کا سبب کیا ہوگا؟

﴿۱۰۷﴾ **حدثنا الثقة** (ہم سے قابل اعتماد راوی نے بیان کیا) کے ساتھ بیان کرنے کی وجہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ یہ طریقہ امام محمدؒ اور آپ کے بعد کے زمانے میں فقہاء ۱۲۶ اور محدثین کی زبانوں پر عام تھا، اور اس سے کسی شخص کو نظر انداز کرنا مقصد نہیں ہوتا، بلکہ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ وہ اپنے تبحر علمی کی بدولت مشہور ومعروف ہوگئے تھے۔ نقل کی امانت اور فہم کی گہرائی اور کثرت حفظ جیسے عالمانہ اوصاف سے متصف ہونے کے حوالے سے اس شخصیت کے بارے میں گفتگو کرنا صراحۃً اس کا نام لینے سے بہتر ہے۔ ۱۲۷

اس کے علاوہ یہ عبارت **حدثنا الثقة** اس بات کی دلیل ہے کہ وہ شخصیت قابل قدر اور قابل تعریف ہے، راوی کا نام نہ لینا کسی تنگ دلی اور نفرت کی دلیل نہیں۔ بعض راویوں کے مطابق امام محمدؒ نے امام ابو یوسفؒ کا نام لینے کے بجائے اشارہ کرنے کو ترجیح اس لیے دی ہے کہ وہ ان کے بارے میں اچھے جذبات نہیں رکھتے تھے تو یہ ایک ایسی دلیل ہے جس کی کوئی بنیاد نہیں۔ رہی یہ بات کہ یہ کلمہ آپ نے امام ابو یوسفؒ سے غایت درجے کی محبت اور ان سے احترام کی بناء پر استعمال کیا ہے، لہٰذا صاحبین کے درمیان بیزاری ونفرت اور امام ابو یوسف کے جنازے میں عدم شرکت کے درمیان تعلق جوڑنا، یا اپنی کتب میں ان کے نام کی تصریح نہ کرنے کو نفرت کا شاخسانہ قرار دینا درست نہیں ہے۔

﴿۱۰۸﴾ مختصر یہ کہ نہ تو صاحبین کے درمیان اختلاف کے ضمن میں وارد تمام روایات کو مسترد کیا جاسکتا ہے اور نہ تمام مؤرخین اور علماء کو وضع اور افتراء سے متّہم کیا جاسکتا ہے۔ میری رائے یہ ہے کہ صاحبین کے درمیان اختلاف کا اوّلیں باعث اختلاف رائے ہے اور یہ باہمی محبت ومودّت کے

تعلق کے منافی نہیں ہے، مگر مختلف اسباب کی بناء پر، جیسا کہ میں اشارہ کر چکا ہوں، یہ اختلافِ رائے علمی حدود سے تجاوز کر گیا۔ مزید براں لوگ، جب اپنے دین، اخلاق اور علمی اقدار سے بہت دور نکل چکے ہوں تو وہ انسان ہونے کے ناتے غلطیاں کرتے ہیں اور نقصان بھی اٹھاتے ہیں۔ عین ممکن ہے کہ انسانی کمزوری کے لمحات میں ان سے کچھ ایسے اقوال و آراء سرزد ہو جائیں جنہیں کچھ لوگ ملمع سازی اور مبالغہ آرائی کے ذریعے ایسے معانی پہنا دیں جن کے وہ فی الواقع متحمل نہ ہوں، اور اپنے ذہن میں ان کی ایک خیالی تصویر تیار کر کے فرضی کہانیاں سنانا شروع کر دیں، جو ان اقوال و آراء کے اختلافی اسباب کو حقیقی رنگ دے دیں۔

اس پر اتفاق ہے کہ امام محمدؒ، امام ابو یوسف کے برگزیدہ ہونے کے معترف تھے ۱۲۸ اور ان کے علم و فضل سے انکار نہیں کرتے تھے۔ آپ کی یہ سرشت ہی نہ تھی کہ اپنے محسن سے بدسلوکی کا برتاؤ کریں۔ ۱۲۹ امام ابو یوسف ایک عالم جلیل، فقیہ، مجتہد اور حافظ الحدیث محدث تھے۔ امام محمدؒ کے بارے میں ان کا نقطہ نظر خواہ کچھ ہو، اور انہیں کتنا ہی اپنے تفوق کا احساس ہو، ان کے بارے میں تصور بھی نہیں کیا جا سکتا کہ انہوں نے امام محمد کے خلاف وہ ناپاک سازش اور بدترین چال چلی ہو گی، جو ان کی طرف منسوب کی جاتی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ صاحبین کے درمیان اختلاف رائے کا پیدا ہونا ایک فطری امر تھا جس سے ان کے مقام و مرتبہ میں ذرا بھی کمی نہیں آتی۔ ہر زمانے اور ملک کے معاصرین میں اکثر اختلافِ رائے پیدا ہو جاتا ہے۔ صاحبین کا اختلافِ رائے جس صورت میں ہم تک پہنچا ہے، وہ قطعاً ان کے شایانِ شان نہیں ہے۔ یہ بعض ان راویوں کی کارستانی ہے جو صاحبین کی شہرت کو لوگوں کی نگاہوں میں کم کرنا چاہتے تھے۔ اس بات کا بھی امکان ہے کہ اس گناہ بے لذت کو انجام دینے والے احناف کے علاوہ اس دور کے کسی دوسرے مذہب کے جاہل مقلد ہوں، جب کہ ہر ناک مذہبی تعصب عام ہو چکا تھا اور عجیب و غریب مبالغہ آمیزی کے ساتھ معائب و مناقب گھڑ لیے جاتے تھے۔

امام محمد اور امام مالک کے باہمی تعلقات

﴿۱۰۹﴾ امام محمدؒ کے تیسرے شیخ جن کی شاگردی میں آپ نے ایک طویل عرصہ گزارا اور ان سے بہت زیادہ متاثر ہوئے، امام مالک بن انس ہیں۔ وہ دوسرے صدی ہجری کے فقیہ و محدثِ مدینہ تھے۔

مہدی کے دورِ خلافت کے اوائل میں امام محمد نے تین برس امام مالک کی خدمت میں گزارے تھے، مگر اِس حاضری سے پہلے آپ حج کے مواقع پر ان سے ملتے رہتے تھے، لیکن یہ ملاقاتیں انتہائی مختصر ہوتی تھیں جن سے آپ کی علمی و تحقیقی پیاس نہیں بجھتی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ آپؒ نے مدینے جانے کا قصد کیا۔ آپ شیخین (امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف) اور دیگر فقہاء سے عراقی فقہ میں بھرپور رسوخ حاصل کر چکے تھے، [امام مالک کے ہاں جانے کا مقصد یہ تھا کہ] مکمل یکسوئی کے ساتھ حجازی فقہ کو حاصل کرنے میں وقت صرف کریں اور اپنے فقہاء کی احادیث و آثار پر مشتمل علمی میراث سے آگاہی حاصل کریں۔ آپ کبھی سیر نہ ہونے والے طالب علم تھے، آپ علم کے پیچھے دوڑتے اور جہاں سے بھی پاتے، حاصل کر لیتے اور جہاں تک ممکن ہوتا، اس کے لیے سرگرم رہتے تھے۔

بعض روایات سے پتہ چلتا ہے،۱۳۰ بشرطیکہ یہ روایات صحیح ہوں کہ امام محمدؒ سے ملاقات سے پہلے امام مالکؒ نے آپ کی بے مثال فصاحت و بلاغت اور ذہانت و فطانت کے بارے میں سن رکھا تھا۔ اسی طرح پتا چلتا ہے کہ ان کے درمیان پہلی ملاقات ہوئی تو امام محمد کی شخصیت نے امام مالکؒ پر ایک خاص تاثر چھوڑا۔ انہیں یہ احساس ہوا کہ ان کے سامنے ایک یگانۂ روزگار طالب علم کی شکل میں موجود ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ امام محمد امام مالکؒ کے حلقۂ درس میں ایک صاحب قدر و منزلت شاگرد تھے۔۱۳۱ یہ بھی روایت ہے کہ امام مالکؒ حدیث کے معاملے میں اہل عراق کا دفاع کیا کرتے تھے، حالانکہ ان کا کوئی شاگرد کبھی ناراض بھی ہو سکتا تھا۔ یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ امام مالکؒ، اپنے درس میں امام محمدؒ کی صورت میں ایک ایسا شاگرد دیکھتے تھے جو نہ صرف دیگر

تمام طلبہ سے مختلف تھا، بلکہ وہ ایک فکری قوت اور غیر معمولی علمی صلاحیت کا مالک شخص تھا۔

﴿۱۱۰﴾ امام محمدؒ جتنا عرصہ امام مالک کی خدمت میں رہے، آپ ایک ایسے طالب علم کی تابناک مجسم تصویر بنے رہے جو بحث و تحقیق اور تدوین علم کے سلسلے میں اخلاص اور جانفشانی کے علاوہ کسی چیز سے واقف نہیں ہوتا۔ چنانچہ امام محمدؒ اپنے استاذ کے درس سے فارغ ہو کر فقہائے مدینہ کے ساتھ علمی مجلس میں شریک ہوتے تھے، ان سے کسب فیض کرتے، ان سے مناظرہ کرتے، ان کے سامنے دلائل پیش کرتے اور بعض اوقات ان کے خلاف ایسے اسلوب میں دلائل پیش کرتے، جس میں قدرے سختی بھی ہوتی تھی۔

امام محمدؒ نے امام مالکؒ کے واسطے سے تقریباً سات سو احادیث سماعت کیں،۱۳۲ اسی طرح ان سے موطا بھی روایت کی۔ امام محمدؒ کی روایت کردہ موطا تمام دوسری روایات کے مقابلے میں عمدہ ترین ہے، کیونکہ اہل حجاز اور اہل عراق کا اختلاف بیان کرنے کی بناء پر اس کی اپنی علمی قدر و قیمت ہے۔۱۳۳

بلا شبہ امام محمدؒ نے اس مدت کے دوران میں امام مالکؒ سے جو کسب فیض کیا اور فقہائے مدینہ کے ساتھ مناظرے کر کے جو استفادہ کیا، اس کا اثر آپ کے تفقہ میں دکھائی دیتا ہے۔ مدینے میں آپ ان احادیث و آراء سے آگاہ ہوئے جن سے آپ پہلے آگاہ نہیں تھے۔ چنانچہ آپ کے لیے یہ ایک نیا علمی سرمایہ تھا، جسے آپ نے اپنے عراقی ذخیرۂ علم کے ساتھ ملا لیا تھا، اور اسی کے سبب، بقول حجوی ۱۳۴ آپ نے اہل رائے کے بارے میں لوگوں کو معتدل بنانے میں بہت بڑا کردار ادا کیا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے درمیان اختلاف ۱۳۵ کا ایک سبب یہی ہے کہ امام محمدؒ کو جن احادیث کا علم تھا، وہ آپ کے شیخ اوّل کو معلوم نہ ہو سکی تھیں، یا ان کے پاس نہیں تھیں۔ یہ امام محمد کے علمی سفروں اور اہل علم سے آپ کی ملاقاتوں کا نتیجہ تھا، اور ان اہل علم میں سب سے نمایاں امام مالکؒ تھے۔

﴿۱۱۱﴾ **موطا امام محمدؒ، کتاب الحجج** اور امام محمدؒ کی **کتاب الرّد** ۱۳۶ کا جو بھی مطالعہ

کرے گا، اسے معلوم ہوگا کہ امام محمدؒ کو فقہ اہل مدینہ اور احادیث و آراء کی صورت میں ان کی علمی میراث پر کس قدر دسترس حاصل تھی، مگر وہ اجتہاد و استنباط میں اہل رائے کے منہج ہی کو استعمال کرتے رہے، کسی کی تقلید کی بناء پر نہیں، بلکہ اس سچے یقین کی بناء پر کہ یہی طریق سب سے زیادہ قابلِ اتباع ہے۔

اس کے ساتھ ساتھ امام محمدؒ کو فقہ مالکؒ اور ان سے روایت کرنے میں سند کا درجہ حاصل تھا۔۱۳۷ آپ کے استاذ (یعنی، امام مالکؒ) آپ کو بہت زیادہ اہمیت دیتے تھے، وہ آپ کا تعارف یوں کراتے تھے: ''یہ فقیہ اہل مدینہ اور امیر المؤمنین فی الحدیث ہیں''۔۱۳۸ سفر کر کے امام محمدؒ کا امام مالک کے ہاں جانا اور تین سال تک آپ کا مسلسل امام مالک سے وابستہ رہنا اس بات کی واضح دلیل ہے کہ امام مالک کو آپ کتنی اہمیت دیتے تھے اور ان سے کسب فیض کرنے اور ان کے علم سے استفادہ کرنے کی کتنی شدید خواہش رکھتے تھے۔

اس بناء پر کہ امام محمدؒ امام مالکؒ کو از حد قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھتے تھے اور آپ نے ان سے فقہ اور حدیث کا علم حاصل کیا، اس روایت کو صحیح اور قابلِ قبول نہیں بناتا کہ امام شافعیؒ نے امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے علم کے بارے میں مناظرہ کیا تو امام محمدؒ نے امام شافعیؒ کے سامنے امام ابوحنیفہؒ کے مقابلے میں امام مالکؒ کی علمی فضیلت کا اعتراف کیا۔ اس روایت کے ناقابل قبول ہونے کے کئی اسباب ہیں جنہیں میں اس مناظرے کے بارے میں خطیب بغدادی کے بیان کے بعد زیرِ بحث لاؤں گا۔

خطیب بغدادی نے امام شافعی سے نقل کیا ہے کہ امام شافعی نے محمدؒ بن حسن سے مناظرہ کیا۔ امام محمد باریک لباس پہنے ہوئے تھے، گفتگو کے دوران میں آپ کی رگیں پھول جاتی تھیں اور آپ کی آواز بلند ہو جاتی تھی، حتیٰ کہ [جوش میں] آپ کی قمیص کے سارے بٹن ایک ایک کر کے ٹوٹ گئے۔ امام شافعی نے (امام محمد بن حسن سے کہا۱۳۹: ''آپ کہتے ہیں) کہ میرے استاذ، (یعنی امام مالک) گفتگو نہیں کر سکتے تھے اور آپ کے استاذ، (یعنی امام ابوحنیفہؒ) چپ نہیں رہ سکتے تھے۔۱۴۰ میں تجھے اللہ کی قسم دے کر کہتا ہوں کہ کیا تم جانتے ہو کہ میرا استاذ (امام مالک)

کتاب اللہ کا عالم تھا؟'' امام محمد بن حسن نے کہا۔''ہاں''! امام شافعی نے پوچھا:''کیا وہ حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عالم تھے؟'' آپ نے کہا:''ہاں''! امام شافعی نے کہا:''کیا وہ عاقل تھے؟'' آپ نے کہا:''ہاں''! امام شافعی نے کہا:''کیا آپ کے استاذ (ابوحنیفہؒ) کتاب اللہ سے جاہل تھے؟'' آپ نے کہا:''جی ہاں''! امام شافعی نے پوچھا:''کیا حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی جاہل تھے؟'' کہا:''جی ہاں''۔ امام شافعی نے کہا:''کیا وہ عاقل تھے؟'' کہا:''جی ہاں''، تو امام شافعی نے کہا:''میرے استاذ (یعنی امام مالک) میں تین خوبیاں تھیں جن کے بغیر کوئی بھی قاضی (جج) بننے کی اہلیت نہیں رکھتا، یا اس کے ہم معنی گفتگو کی''۔۱۴۱

﴿۱۱۲﴾ یہ واقعہ **تاریخ بغداد** کے علاوہ دیگر مآخذ میں بھی مذکور ہے،۱۴۲ لیکن ان جملہ مصادر میں اس کا بیان راویوں اور الفاظ کے لحاظ سے ایک دوسرے سے مختلف ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس واقعے کی صحت مشکوک ہے۔ اگر یہ مان لیا جائے کہ یہ من گھڑت نہیں تو بھی اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ واقعے کی اصل صورت بگاڑ کر اسے نقل کیا گیا

مذکورہ واقعے میں بیان کردہ یہ بات کہ امام محمد وسیع الظرف نہیں تھے، نیز آپ امام شافعی سے مناظرے کے دوران میں چیخنے لگے تھے، اس دوسری روایت کے منافی ہے جس میں امام شافعیؒ سے امام محمدؒ کے بارے میں تعریفی کلمات نقل کیے گئے ہیں۔ انہوں نے امام محمدؒ کو حلم اور وقار سے متصف قرار دیا ہے۔ امام شافعی کے بقول''میں نے محمدؒ بن حسن کے علاوہ کسی کو نہیں دیکھا کہ اس سے کوئی قابل غور اور دلیل کا متقاضی مسئلہ دریافت کیا جائے، اور اس کے چہرے پر کراہت کے آثار نمایاں نہ ہوں۔۱۴۳ میں نے جس سے بھی مناظرہ کیا، اس کے چہرے کا رنگ متغیر ہو گیا، سوائے محمد بن حسن کے''۔۱۴۴

عجیب بات یہ ہے کہ خطیب بغدادی نے امام محمد کے بارے میں امام شافعیؒ سے اس قسم کی تعریفی روایات اسی صفحے پر بیان کی ہیں، جہاں مذکورہ قصہ بیان کیا ہے۔

مزید براں ابن ابی حاتم ۱۴۵ نے، جو خطیب بغدادی سے ایک صدی سے زیادہ عرصہ پہلے گزرے ہیں، **مقدمة الجرح والتعديل** میں اس مناظرے کی طرف اشارہ تک نہیں کیا جسے

خطیب بغدادی نے امام شافعی کی طرف منسوب کیا ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ خطیب بغدادی کی روایت درست نہیں ہے، جبکہ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کے بارے میں خطیب بغدادی کا قابل اعتراض رویہ معروف ہے۔۱۴۶

عقل کسی طرح یہ بات تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں کہ امام محمدؒ، امام ابوحنیفہؒ کے بارے میں کتاب وسنت سے ان کے جاہل ہونے کا فیصلہ دیں۔۱۴۷ ورنہ، شیخ کوثری کے الفاظ میں،۱۴۸ انہوں نے فقہ ابوحنیفہ کی تدوین، اس کی اشاعت وترویج اور اس کا دفاع کرنے میں اپنی ساری عمر کیوں برباد کی؟ میں پہلے بیان کر چکا ہوں کہ اس عظیم امام سے امام محمدؒ کی محبت تو اس حد تک پہنچی ہوئی تھی کہ آپ ان کی بعض آراء کو بطور دلیل پیش کرتے تھے، حالانکہ یہ آراء آپ نے براہ راست ان سے اخذ نہ کی تھیں۔ کتاب **الحجج** اس پر بہترین گواہ ہے۔

خلاصۂ بحث یہ ہے کہ خطیب بغدادی کا روایت کردہ اور بعض مؤرخین سے نقل کردہ یہ واقعہ اپنے نقائص اور کمزوریوں کی بناء پر نا قابل تسلیم ہے۔ میری رائے تو یہ ہے کہ اگر مناظرے کا یہ واقعہ صحیح ہے تو امام محمدؒ کے نزدیک ان دونوں جلیل القدر ائمہ کے درمیان علمی فضیلت کا مقابلہ و موازنہ کوئی اہمیت نہیں رکھتا، جتنا کہ ان دونوں کے علمی خصائص کو ظاہر کرنا اور منظر عام پر لانا اہمیت رکھتا ہے۔ واقعات کی آفت ان کے راوی ہوتے ہیں، چنانچہ کسی کو اس کی خواہشِ نفس نے یہ پٹی پڑھائی کہ خوب مرچ مسالہ لگا کر واقعات بیان کرے، اور حذف وتغیر کی پروا نہ کرے، نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ واقعہ اپنی صحت کے لحاظ سے مشکوک ہو جاتا ہے اور وہ اپنی علمی اور تاریخی قدر و قیمت کھو بیٹھتا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ امام محمد کی علمی زندگی کسی بھی شخص کے خلاف تعصب سے خالی ہے، خواہ کتنا ہی اس سے آپ کا گہرا تعلق ہو، یا آپ کتنی ہی اس سے محبت کرتے ہوں۔ اس واقعۂ مناظرہ میں جتنی بھی آراء اور من گھڑت باتیں آپؒ کی طرف منسوب کی گئی ہیں، وہ مکمل طور پر آپ کی عام شہرت کے برعکس ہیں۔ اسی وجہ سے یہ واقعہ تحریف کا شکار ہو گیا ہے، اسے غلط رنگ میں پیش کیا گیا ہے، اس پر ایسی ملمع سازی کی گئی جس نے اس کی اصل شکل ہی بگاڑ کر رکھ دی ہے۔ اگر یہ واقعہ

من گھڑت نہ بھی ہو، تب بھی اس کے داخلی نقائص نے اس پر اعتماد و یقین کا خاتمہ کر دیا گیا ہے۔

امام محمد کے بعض دوسرے شیوخ

﴿۱۱۳﴾ امام محمد کے چوتھے استاذ، امام اوزاعیؒ ۱۴۹: آپؒ کے شیوخ میں زہد و تقویٰ میں معروف، امامِ اہلِ شام عبدالرحمٰن بن عمرو اوزاعی بھی شامل ہیں۔ آپ اپنی فقہ میں مدرسۂ مدینہ کی طرف مائل تھے، اگرچہ ابن قتیبہ نے انہیں اہل رائے فقہاء میں شمار کیا ہے۔ ۱۵۰ روایت ہے کہ امام محمدؒ نے امام اوزاعی سے بذریعۂ مراسلت کسبِ فیض کیا، ۱۵۱ مگر اس کے برعکس امام محمدؒ نے اپنی بعض مؤلفات ۱۵۲ میں خود ان سے روایت کی ہے، جو اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ آپؒ کی ان سے ملاقات ہوئی ہے۔ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ آپؒ ان سے حج کے مہینوں میں مکہ معظّمہ یا مدینہ منورہ میں ملے ہوں، اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ سفر کر کے شام میں ان سے ملاقات کی ہو۔ ۱۵۳

امام سرخسی کے مقدمہ شرح السیر الکبیر میں مذکور ہے کہ امام اوزاعیؒ نے جب امام محمدؒ کی کتاب السیر الصغیر دیکھی تو اُنہوں نے مغازی و سِیَر کے بارے میں اہل عراق کی صلاحیت کا انکار کیا۔ جب امام اوزاعی کی یہ بات امام محمدؒ تک پہنچی تو آپ نے السیر الکبیر تالیف کی۔ جب امام اوزاعی نے آخر الذکر کتاب دیکھی تو اس پر اُنہوں نے یوں تبصرہ کیا کہ اگر اس کتاب میں احادیث مذکور نہ ہوتیں تو میں ضرور کہتا کہ یہ شخص، (یعنی امام محمدؒ) اپنی خواہشِ نفس سے علم گھڑتا ہے۔ میں امام محمدؒ کی تصنیفات کے تعارف کے لیے خاص فصل میں اس روایت کو کسی قدر تفصیل اور تجزیے کے ساتھ پیش کروں گا۔

﴿۱۱۴﴾ مسعرؒ بن کدام: امام محمدؒ کے ایک استاذ مسعر بن کدام بن ظہیر ہلالی ہیں۔ مسعر بن کدام حدیث میں سب سے زیادہ پختہ کار تھے۔ ۱۵۴ اسی بناء پر انہیں ''مصحف'' کہا جاتا تھا، کیونکہ عمدہ حافظے کے مالک تھے اور غلطی کم ہی کرتے تھے۔ سفیان ثوریؒ کا ان کے بارے میں قول ہے کہ جب کسی مسئلے میں ہمارا اختلاف ہو جاتا ہے تو اس کے بارے میں ہم مسعر سے دریافت کرتے ہیں۔ ۱۵۵

ابن حبان نے انہیں ثقات میں شمار کیا ہے، اور یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ وہ مُرجئ تھے۔۱۵۶ ۱۵۵ھ میں انہوں نے وفات پائی۔

سفیان ثوریؒ: امام محمدؒ کے اساتذہ میں سے ایک سفیان بن سعید بن مسروق ثوری ہیں۔ سفیان ثوری امام، محدث، فقیہ، زاہد اور متقی تھے۔ حفظ میں شہرت رکھتے تھے۔ انہیں امیر المؤمنین فی الحدیث کے لقب سے یاد کیا جاتا تھا، علی الاعلان کلمۂ حق کہنے میں معروف تھے۔ اسی بناء پر انہیں بعض خلفائے بنی امیہ کی طرف سے ظلم وستم کا نشانہ بننا پڑا، جس سے تنگ آ کر کوفہ چھوڑ کر ایک عرصے تک مکہ و مدینہ میں قیام پذیر ہونے پر مجبور ہوئے، پھر بصرہ منتقل ہو گئے اور گمنامی کے عالم میں ۱۶۱ھ میں وفات پائی۔۱۵۷

سفیانؒ بن عیینہ: امام محمدؒ کے ایک شیخ، سفیان بن عیینہ بن میمون ہلالی ہیں۔ وہ کوفہ میں پیدا ہوئے۔ اس کے بعد مکہ میں اپنی وفات ۱۹۸ھ تک سکونت پذیر رہے۔

وہ حرم مکی کے محدث تھے۔ مؤرخین کا اس امر پر اتفاق ہے ۱۵۸ کہ وہ حافظ، ثقہ اور حدیث و تفسیر کے عالم تھے۔ امام شافعیؒ نے ان کے بارے میں فرمایا کہ اگر امام مالکؒ اور امام سفیان نہ ہوتے تو حجاز کا علم ختم ہو جاتا۔

مالکؒ بن مغول: امام محمدؒ کے ایک اور استاذ مالک بن مغول تھے جو حافظ اور محدث تھے۔ وہ اہل کوفہ کے عابدوں اور زاہدوں میں سے ایک تھے۔ ابن سعد کا ان کے بارے میں قول ہے کہ وہ ثقہ، محفوظ، کثیر الحدیث اور فاضل تھے۔ وہ ۱۵۹ھ میں فوت ہوئے۔۱۵۹

اسمٰعیل بن عیاش: امام محمدؒ کے استاذ اسمٰعیل بن عیاش حمصی، شام کے محدث اور عالم تھے جو انتہائی کریم، سخی اور بہت دولت مند تھے۔ ان کے بارے میں یزید بن ہارون کا قول ہے کہ انہوں نے اسمٰعیل بن عیاش سے بڑا حافظ کسی شامی اور عراقی کو نہیں دیکھا۔۱۶۰

اسمٰعیل ان محدثین میں سے تھے جنہوں نے اہلِ شام اور اہلِ عراق دونوں سے روایت کی ہے۔ میزان الاعتدال ۱۶۱ میں عبداللہ مدنی سے ایک روایت منقول ہے کہ عبداللہ نے اپنے باپ کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ اہل شام کا علم حدیث اسمٰعیل بن عیاش سے زیادہ کوئی نہیں جانتا۔ کاش

وہ اہل شام کے علم حدیث پر ہی اکتفاء کرتے، لیکن انہوں نے اہل عراق سے روایت کر کے اپنے علم حدیث کو خلط ملط کر دیا ہے۔

یہ عبارت اس بات کی دلیل ہے کہ رائے میں مشہور ہو جانے کے باوجود عراقیوں سے روایت کرنا، ان اسباب میں سے ایک تھا جن پر جرح وتعدیل میں اعتماد کیا جاتا ہے۔۱۶۲ اسمٰعیل ۱۶۰ھ میں فوت ہوئے۔

سعیدؒ بصری: امام محمدؒ کے استاذ سعید بن عروبہ بصری امام، حافظ ہیں، جن کے بارے میں امام ذہبی کا قول ہے کہ وہ اپنے زمانے میں اہل بصرہ کے امام تھے۔ انہوں نے ۱۵۶ھ میں وفات پائی۔۱۶۳

عبداللہؒ بن مبارک: امام محمد کے نامور استاذ **عبداللہ بن مبارک** بن واضح حنظلی خراسان کے باشندے تھے۔ جہاد، حج اور تجارت کی غرض سے سفر کرنے کے دلدادہ تھے۔ وہ فقیہ، حافظ، عربی زبان اور جنگی علوم کے ماہر تھے۔۱۶۴ وہ ۱۸۱ھ میں فوت ہوئے۔

﴿۱۱۵﴾ شیخ کوثری نے **بلوغ الامانی** ۱۶۵ میں مذکورہ بالا اساتذہ کے علاوہ، امام محمدؒ کے ستر کے قریب شیوخ کا تذکرہ کیا ہے، جن میں کوفی، بصری، مدنی، مکی، واسطی، شامی اور یمانی سب شامل ہیں۔ مزید کہا ہے کہ ان کے علاوہ بھی امام محمد کے شیوخ ہیں جو ان ممالک اور دیگر ممالک سے تعلق رکھتے ہیں۔ امام محمدؒ نے اپنے ہم عصر اور ہم رتبہ لوگوں سے، یا اپنے سے کم مرتبہ لوگوں سے بھی روایت کرنے میں کبھی عار محسوس نہیں کی، جیسا کہ بڑوں کا اپنے چھوٹوں سے روایت کرنے میں معاملہ ہوتا ہے۔۱۶۶

مرحوم کوثری نے امام محمدؒ کے شیوخ کا تذکرہ کرنے کے بعد جو کچھ کہا ہے، درست ہے۔ یہ امر ہر اس شخص پر واضح ہو جاتا ہے جو امام محمدؒ کے آثار کا مطالعہ کرتا ہے۔ وہ محسوس کرتا ہے کہ آپ نے علماء کی ایک بہت بڑی تعداد سے کسبِ فیض کیا ہے۔ اس میں کوئی تعجب کی بات بھی نہیں ہے، کیونکہ آپ نے علم کو ہر طرف سے مکمل طور پر کنٹرول میں لے لیا تھا۔ آپ نے علم کی پیاس بجھانے، اخلاص کے ساتھ اسے حاصل کرنے اور احتیاط وامانت کے ساتھ اسے مدون کرنے میں پوری زندگی گزار دی۔

میں نے امام محمد کے بعض شیوخ کی زندگی اور ان کے حالات کا محض ایک پہلو بیان کرنے پر اکتفاء کیا ہے، تاکہ میں اس بات کی طرف اشارہ کرسکوں کہ یہ تمام شیوخ ان مختلف علاقوں اور ملکوں سے تعلق رکھتے تھے، جو امام محمدؒ کے حصول علم کے وقت ثقافتی وتہذیبی مراکز تھے۔ امام محمدؒ نے اپنے زمانے کے علماء سے کسب فیض کرنے میں کوئی کسر نہیں چھوڑی، گو ان میں بعض دور دراز کے ملکوں میں تھے، اور ان کے مذہب باہم مختلف تھے۔ حقیقت یہ ہے کہ علم ہی ان کی زندگی کی اصل غرض وغایت اور علم ہی ان کی زندگی کا پیغام تھا۔

﴿۱۱۶﴾ امام محمد کے مذکورہ بالا تمام اساتذہ جن کی زندگی کے ایک گوشے کی طرف میں نے اشارہ کیا ہے یا جن دوسروں کے ساتھ امام محمدؒ کے تعلق پر گفتگو کی ہے، وہ سب کے سب فقہ، حدیث اور تفسیر میں آپ کے اساتذہ تھے۔ رہے لغت وادب میں آپ کے اساتذہ تو آپ خود ان دونوں علوم میں اسی طرح درجۂ امامت پر فائز تھے، جیسے دوسرے مذکورہ علوم میں آپ امام تھے، اس لیے مؤرخین نے ان کے متعلق گفتگو کرنے کو نظر انداز کردیا ہے۔ شاید یہ بات بھی ہو کہ فقہ میں امام محمدؒ کی شہرت اور تاریخ فقہ میں اس کے اثرات نے لغت وادب میں آپ کے اساتذہ کو اہمیت دینے سے توجہ ہٹا دی، لیکن اس عظیم امام کی سوانح حیات کا مطالعہ کرنے والے محقق کے سامنے بہت کم ایسے واقعات آتے ہیں، جو لغت وادب میں آپ کے تمام، یا کچھ شیوخ کی معرفت میں مدومعاون ہوں۔

کوفہ دوسری صدی ہجری کے نصف اوّل میں لغت وادب کے ائمہ کی وجہ سے مشہور ہو چکا تھا، اور بصرے کی ہمسری کے لیے کوشاں تھا، جو تقریباً ایک سو سال پہلے عربی علوم کے میدان میں کوفے سے سبقت لے گیا تھا۔ ۱۶۷

کوفے میں جن ائمۂ لغت وادب کی شہرت تھی، ان میں مفضل ضبّی ۱۶۸، حماد الراویہ ۱۶۹ اور ابوجعفر رواسی شامل تھے۔ ۱۷۰ ان میں سے مفضل اور حماد عربوں کی جنگوں، ان کے اشعار اور لغات کے سب سے بڑے عالم تھے۔ ابوجعفر رواسی اہل کوفہ میں سے پہلا شخص ہے جس نے علم نحو کے موضوع پر ایک کتاب لکھی اور اسی کے ہاتھوں ''نحوی کوفی مدرسہ'' پروان چڑھا۔ ۱۷۱

قابل ترجیح بات یہی ہے کہ امام محمدؒ انہی ائمہ کے پاس جاتے ہوں گے اور ان سے علم لغت

وادب حاصل کرتے ہوں گے۔ اس کے ساتھ ساتھ اس بات کا بھی امکان ہے کہ آپ نے اس مقصد کے لیے ایک سے زائد مرتبہ سفر کیا ہو اور وہاں کے ائمۂ لغت وادب سے سیکھا ہو۔۱۷۲

﴿۱۱۷﴾ کسائی اور فراء۱۷۳ امام محمد کے ہم عمر و ہم عصر تھے اور کوفے کے ائمۂ لغت وادب میں ان کا شمار ہوتا تھا۔ ابو جعفر رواسی ان دونوں کے استاد تھے۔ ان دونوں کے ساتھ مختلف نحوی مسائل پر امام محمدؒ کے مکالمے اور مباحثے۱۷۴ اس بات کی دلیل ہیں کہ آپ لغت وادب میں کمال رکھتے تھے۔ بلاشبہ امام محمدؒ ان علوم میں درجۂ امامت پر فائز ہونے سے قبل اپنے زمانے کے اپنے قریب ترین علمائے لغت وادب اور علماء کوفہ کے پاس ان علوم کے حصول کے لیے آتے جاتے تھے۔ ان میں سرفہرست وہ لوگ ہیں جن کی طرف اوپر میں نے اشارہ کیا ہے۔ ان کے علاوہ دیگر علمائے بالخصوص ائمۂ بصرہ، سے بھی ممکن ہے، آپ نے استفادہ کیا ہو۔

مزید برآں امام محمد اپنے ہم مرتبہ لوگوں سے روایت لینے میں کوئی عار محسوس نہیں کرتے تھے، بلکہ آپؒ تو اپنے سے کم مرتبہ لوگوں سے بھی روایت کرتے تھے۔ مخلص اور متواضع اہل علم کی یہی شان ہوا کرتی ہے، جبکہ امام کسائی اور فراء تو امام محمدؒ کے معاصر ائمۂ لغت تھے۔ اس پر مستزاد یہ ہے کہ فراء امام محمدؒ سے قریبی رشتہ بھی رکھتے تھے، یعنی آپؒ کے خالہ زاد بھائی تھے۔۱۷۵ بلا ریب امام محمدؒ نے ان دونوں سے استفادہ کیا ہے۔ ان کے ساتھ مباحثوں کی حیثیت نفع مند علمی تعاون کی ایک ایسی صورت ہے، جس کے لیے امام محمدؒ سب کچھ تج دیتے تھے۔۱۷۶

﴿۱۱۸﴾ امام محمد کے اساتذہ کے بارے میں گفتگو سمیٹتے ہوئے ضروری سمجھتا ہوں کہ ان روایات کی طرف اشارہ کرتا چلوں، جو آپ کے شیوخ کے مقابلے میں آپ کی فضیلت پر دلالت کرتی ہیں۔ کچھ روایات تو ایسی ہیں، جو آپ کو امام ابو یوسفؒ پر فضیلت دیتی ہیں،۱۷۷ اور کچھ امام مالکؒ پر آپ کی فضیلت کی دلیل ہیں۔۱۷۸ اپنے علم کی حد تک میں نے کوئی روایت بھی ایسی نہیں پائی جو امام ابو حنیفہؒ کے مقابلے میں آپ کی فضیلت پر دلالت کرتی ہو۔ اس قسم کی روایات فی الحقیقت امام محمدؒ کی افضلیت سے زیادہ علماء کے مراتب متعین کرنے میں لوگوں کے اختلاف پر دلالت کرتی ہیں۔ جس نے امام محمدؒ کا تفریعی وفقہی ملکہ ومہارت دیکھا، اس نے آپ کو امام ابو یوسفؒ سے افضل

قرار دے دیا، جس نے آپ کی وسعتِ ذہن اور گہرا غور وفکر دیکھا، ۱۷۹ اس نے امام مالکؒ سے آپ کو افضل قرار دے دیا، علی ہذا القیاس۔

اس کے علاوہ مجموعی طور پر یہ روایات، قطع نظر ان مغالطوں کے جو ان میں بیان ہوئے ہیں، اور اس سے قطع نظر کہ یہ علماء کے مراتب کے تعین میں لوگوں کے اختلاف پر دال ہیں، امام محمد کے خاص علمی مقام ومرتبہ پر دلالت کرتی ہیں اور اس بات پر بھی کہ آپ اپنے بعض اساتذہ سے بھی فوقیت اور سبقت لے گئے تھے، جبکہ اپنے ہمسروں سے آپ کے سبقت لے جانے میں تو کوئی کلام ہی نہیں۔

امام محمد کا اپنے شاگردوں سے سلوک

﴿۱۱۹﴾ جہاں تک امام محمدؒ کے شاگردوں کا تعلق ہے تو ان کی تعداد بہت زیادہ ہے۔ ان میں سے بعض تو آپ کی زندگی میں ۱۸۰ درجۂ اجتہاد کو پہنچے۔ شیخ کوثری نے **بلوغ الامانی** ۱۸۱ میں اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ آپ سے تکمیل علم کر کے فارغ ہونے والوں کی تعداد معلوم کرنا مشکل ہے۔ یہ بات بالکل صحیح ہے، کیونکہ جب خدمتِ دین کے جذبے سے سرشار اور لوگوں کے لیے احکام دین کو آسان بنانے کی خاطر طلبِ علم کے حریص امام محمدؒ جیسی نابغۂ روزگار شخصیت استاذ ہو۔ ذہانت کو روشن کرنے، عقلی صلاحیت کو پروان چڑھانے، زہد وورع کو فروغ دینے اور طلبہ کو مجالسِ علمیہ کی طرف متوجہ کرنے والی شخصیت امام محمدؒ نے تقریباً بیس سال کی عمر میں تدریس شروع کی اور فقہ، حدیث اور لغت کی امامت کے انتہائی مرتبے پر فائز ہو گئے تھے، تو لازمی بات ہے کہ آپ کے تلامذہ اور آپ سے کسبِ فیض کرنے والوں کی تعداد بہت زیادہ ہوگی۔ میٹھے چشمے پر لوگوں کا ہجوم ہوا ہی کرتا ہے، چنانچہ آپ کے حلقۂ درس میں بیٹھنے والوں اور آپ سے علمی استفادہ کرنے والے تمام لوگوں کو شمار کرنا ایک دشوار کام ہے، خاص طور پر اس لیے کہ مؤرخین آپ کے صرف ان تلامذہ کا تذکرہ کرتے ہیں جنہوں نے شہرت پائی یا جنہوں نے اپنے استاذ کی کتب میں سے کسی کتاب کو روایت کیا۔

امام محمدؒ ایسے بہترین استاذ تھے جو اپنے طلبہ پر شفقت کرتے تھے، حسنِ سلوک اور توجہ سے ان کی نگرانی کرتے تھے۔ جس میں خیر کی علامات پاتے، اسے مزید لطف وکرم سے نوازتے۔ جن بعض طلبہ کی مالی امداد کرتے تھے، اسے پوشیدہ رکھنے کی کوشش کرتے تھے اور اگر کبھی کسی سے غلطی وگستاخی ہو جاتی تو اس پر صبر کرتے تھے۔۱۸۲

مؤرخین نے اپنے تلامذہ کے ساتھ امام محمدؒ کا جو تعلق بیان کیا ہے، وہ کسی علمی تحقیق وتجزیہ کا محتاج نہیں ہے، سوائے اس تعلق کے جو امام شافعی اور اسد بن فرات سے آپ کا تھا۔

امام محمد اور امام شافعی کے تعلقات

﴿۱۲۰﴾ امام شافعی ۱۸۴ھ میں نجران کے علاقے میں کسی ذمہ داری پر فائز ہوئے،۱۸۳ یہاں ان پر خلیفۂ وقت ہارون الرشید کو برا بھلا کہنے کا الزام لگا۔ دولت عباسیہ کے خلاف سازش کے الزام سے بچنے کے لیے یمن منتقل ہو گئے، پھر انہیں چند علوی افراد کے ساتھ بغداد لایا گیا۔ ان پر بھی وہی الزام تھا جو امام شافعی پر تھا۔ جب یہ لوگ بغداد لائے گئے تو ہارون الرشید رقہ میں تھا، لہٰذا انہیں وہاں اس کے سامنے پیش کیا گیا۔ اس وقت ہارون الرشید کے ساتھ اس کے قاضی امام محمدؒ بن حسن بھی موجود تھے۔ ہارون الرشید ایک ایک کر کے ان سے الزام کے بارے میں پوچھ گچھ کرتا اور جب ایک سے پوچھ گچھ کر لیتا تو اس کی گردن اڑانے کا حکم دے دیتا۔ اس طرح اس نے نو آدمیوں کو موت کے گھاٹ اتار دیا۔ آخر میں جب امام شافعیؒ کی باری آئی تو ہارون الرشید نے ان سے کہا: ''آپ نے ہمارے خلاف خروج کیا ہے۔ آپ کا دعویٰ ہے کہ میں خلافت کا اہل نہیں ہوں''۔ اس پر امام شافعیؒ نے اُن پر لگائے گئے الزام کی یہ کہتے ہوئے نفی کی کہ مجھے ناجائز طور پر ان لوگوں میں شامل کیا گیا ہے، اور یہ کہ علم اور فقہ میں میرا خاص حصہ ہے، جسے قاضی محمد بن حسن جانتے ہیں۔ ہارون الرشید نے اپنے قاضی سے اس بارے میں دریافت کیا تو آپ نے جواب میں کہا کہ شافعی کا بہت بڑا علمی مقام ہے اور ایسا کوئی شخص اس وقت موجود نہیں جو ان سے بلند علمی مقام ومرتبہ کا حامل ہو۔ یہ سن کر ہارون الرشید نے امام محمدؒ بن حسن سے کہا کہ انہیں اپنے پاس رکھیے، تاوقتیکہ میں

ان کے معاملے پر غور نہ کرلوں۔ چنانچہ امام محمدؒ نے انہیں اپنے پاس رکھ لیا اور اس طرح امام شافعی سزائے موت سے بچ گئے۔۱۸۴

﴿۱۲۱﴾ بعض مؤرخین اس بات کی وضاحت کرتے ہیں کہ ۱۸۵ امام شافعیؒ امام محمد کے دوست تھے اور ان لوگوں میں سے ایک تھے جنہوں نے امام محمدؒ کی مجالس میں شرکت کی اور آپ سے کسبِ فیض کیا، نیز جب امام محمدؒ کو یہ اطلاع ملی کہ امام شافعیؒ پر ہارون الرشید کو برا بھلا کہنے کا الزام لگایا گیا ہے تو آپ اس خبر سے غمگین ہو گئے، اور اپنے دوست و شاگرد کی رہائی کے لیے سرگرمِ عمل ہو گئے۔

لیکن ہارون الرشید پر طعن کرنے کا الزام لگنے سے قبل امام شافعیؒ امام محمدؒ سے کب ملے تھے؟ ان دونوں ائمہ کے حالاتِ زندگی میں کوئی ایسی بات نہیں ملتی جو اس امر پر دلالت کرتی ہو کہ یہ دونوں آپس میں دوست تھے، یا رِقّہ شہر میں اس ملاقات سے پہلے ان کی کبھی ملاقات ہوئی تھی۔۱۸۶

اس میں کوئی شک نہیں کہ امام شافعیؒ نے، اگر چہ امام محمد کو نہ دیکھا تھا، اور نہ ان سے ملے تھے، تاہم ان سے متعارف ضرور تھے۔ امام محمدؒ بھی امام شافعیؒ کو جانتے تھے جس کی دلیل امام شافعیؒ کے بارے میں آپ کا اس وقت کا ارشاد ہے، جب امام شافعیؒ کی طرف منسوب الزام کی بابت آپ سے پوچھا گیا تھا اور جس کی بناء پر انہیں عراق لایا گیا تھا۔

صورتِ واقعہ کچھ بھی ہو، یہ ایک حقیقت ہے کہ اس ملاقات کے بعد امام شافعیؒ کا تعلق امام محمدؒ کے ساتھ گہرا اور مضبوط ہو گیا۔ امام شافعیؒ امام محمدؒ کے حلقۂ درس کے ساتھ وابستہ ہو گئے اور ان سے عراقی فقہ حاصل کی۔ امام شافعیؒ سے مروی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے دو آدمیوں کے ذریعے میری مدد فرمائی: حدیث میں ابن عیینہ کے ذریعے، اور فقہ میں محمد بن حسن کے ذریعے۔۱۸۷

امام محمد اپنے اس ہونہار شاگرد پر بے پناہ حد تک مہربان تھے، انہیں بہت زیادہ توجہ اور قرب سے نوازتے تھے۔ امام شافعیؒ نے ایک دن اپنے استاذِ محترم سے ان کی کتب مانگیں ۱۸۸ تا کہ انہیں نقل کر کے واپس کر دیں، اور اس خواہش کا اظہار کیا کہ اس کے لیے ایک خاص علمی مجلس ہو جس میں دیگر شاگرد شریک نہ ہوں، تو استاذ محترم نے ان کی یہ خواہش پوری کر دی۔۱۸۹

امام محمدؒ اپنے اس شاگرد کی خداداد صلاحیتوں کی قدر کرتے تھے اور اس بات کی بھرپور کوشش کرتے تھے کہ خاص توجہ اور نگرانی کے ذریعے ان کی صلاحیتوں کو مزید جلا دیں، تاکہ وہ قوتِ استدلال اور علمی ترقی کے اعلیٰ درجات پر فائز ہوں۔ آپ امام شافعیؒ سے اس طرح کمال شفقت ومہربانی سے پیش آتے تھے جیسے امام شافعی کے مستقبل اور فکرِ اسلامی کی خدمت میں ان کے دائمی کردار پر آپ کی نگاہ تھی۔

﴿۱۲۲﴾ امام محمد اپنے حلقۂ درس میں اپنے طلبہ کو بحث ومباحثہ اور مکالمے کی ترغیب دیتے اور ان کی حوصلہ افزائی کرتے تھے۔ امام شافعیؒ نے بہت سے مسائل میں امام محمدؒ سے بحث ومباحثہ کیا۔ ان باہمی علمی مباحثوں میں امام محمدؒ انتہائی بردباری سے کام لیتے تھے، نہ تو آپ ناراض ہوتے اور نہ تعصب ہی سے کام لیتے تھے، جیسا کہ خود امام شافعی نے اس کی شہادت دی ہے۔۱۹۰ یہ روایت بالکل غلط ہے کہ ان دونوں ائمہ کے درمیان متعدد مناظرے ہوئے جن میں سے بعض ہارون الرشید کی موجودگی میں ہوئے اور یہ کہ ان مناظروں میں امام شافعی نے امام محمدؒ کو لا جواب کر دیا تھا۔ اگر امام شافعیؒ کی ذہانت آڑے نہ آتی تو ہارون الرشید مناظرے کے دوران میں ہی اپنے قاضی (یعنی امام محمدؒ) کا سر قلم کر دیتا۔۱۹۱ یہ بعض راویوں کا من گھڑت واقعہ ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ امام محمدؒ سے تعلق قائم کرنے سے قبل امام شافعی نے صرف حجازی فقہ پڑھی تھی۔ امام مالکؒ سے فقہ اور حدیث کی تحصیل کے بعد یمن کی طرف نکل گئے تاکہ حکومتی کارروائی سے محفوظ رہیں۔ اگر تقدیر انہیں اس الزام کی پاداش میں عراق نہ لے آتی ۱۹۲ تو فکرِ اسلامی کی تاریخ میں ان کا وہ معروف و مؤثر کردار نہ ہوتا، جو اب ہے، بلکہ مطلقاً کوئی کردار ہی نہ ہوتا۔

یہ اسباب مہیا کرنے کا سہرا امام محمدؒ کے سر ہے، جنھوں نے امام شافعیؒ کے لیے نئے سرے سے حصولِ علم کی جانب متوجہ ہونا آسان بنا دیا تھا۔ امام محمدؒ کے ذریعے ہی انہیں موت سے نجات ملی، پھر امام محمدؒ نے ان پر اپنے اور اپنے اصحاب کے مال کی بارش کر دی، انہیں خصوصی توجہ سے نوازتے تھے تاکہ وہ حصولِ علم اور طلبِ علم کے لیے پوری طرح وقف ہو جائیں۔ اسی بناء پر ابن عبدالبر نے کہا ہے کہ امام محمدؒ کی بدولت ہی امام شافعی ہلال سے بدر کامل بنے اور آپ ہی کے

ذریعے انہوں نے علم میں مہارت حاصل کی۔۱۹۳

یہ خلاف عقل بات ہے کہ امام شافعیؒ امام محمدؒ سے مناظرہ کریں اور آپ کو لاجواب کر کے آپ پر غالب آجائیں۔ یہ تسلیم کرنے کے باوجود کہ شاگرد کبھی استاذ سے فوقیت لے جاتا ہے، مگر ان کے درمیان ایسا کوئی اختلاف ہوا ہی نہیں جس کی وجہ سے مناظرے کی نوبت آتی۔ مناظرہ تو دو ہم پلہ وہم مرتبہ شخصیتوں کے درمیان ہوا کرتا ہے، جبکہ امام شافعیؒ رِقّہ میں ملاقات سے لے کر ۱۸۴ھ میں امام محمدؒ کی وفات تک ان کے علمی مقام تک نہ پہنچ سکے۔

نفسانی خواہشات اور اغراض نے اصل واقعات میں تحریف اور ایسی روایات کے گھڑنے میں اہم کردار ادا کیا ہے جو امام شافعیؒ کو اوجِ فلک تک پہنچا دیتی ہیں اور امام محمدؒ کی مذمت کرتی ہیں، حتیٰ کہ ان میں سے بعض روایات میں امام محمدؒ پر یہ الزام بھی لگا دیا گیا ہے کہ آپ نے ہارون الرشید کے پاس امام شافعیؒ کی چغلی کھائی۔۱۹۴ اس قسم کی روایات کے من گھڑت ہونے پر سب سے بڑی دلیل وہ روایات ہیں جو خود امام شافعیؒ سے اپنے استاذ کے احترام، ان کی تعریف اور ان کے علم و فضل کے اعتراف کے بارے میں مروی ہیں۔ ان میں سے چند ایک یہ ہیں:

''اگر لوگ فقہاء کے بارے میں انصاف کا رویہ اختیار کریں تو انہیں معلوم ہوگا کہ محمد بن حسن جیسا فقیہ انہوں نے نہیں دیکھا۔ میں کبھی کسی ایسے فقیہ کی مجلس علم میں نہیں بیٹھا جو امام محمدؒ سے بڑا فقیہ ہو۔ میری زبان کو فقہ میں ان جیسی روانی نہیں۔ امام محمدؒ فقہ اور اس کے اسباب جیسے کسی بھی موضوع کو ایسی خوبصورتی سے پیش کرتے تھے کہ بڑے بڑے فقہاء بھی اس سے عاجز ہیں''،۱۹۵ نیز فرمایا: ''میری آنکھوں نے محمد بن حسن جیسی شخصیت نہیں دیکھی، کسی عورت نے آپ جیسی شخصیت جنم نہیں دی''،۱۹۶ مزید فرمایا: ''میں نے حلال وحرام، علل اور ناسخ ومنسوخ کا امام محمدؒ سے کوئی بڑا عالم نہیں دیکھا''۔۱۹۷

ان کے علاوہ ایسی مضبوط روایات ہیں جن میں امام شافعی، امام محمدؒ کی تعریف میں رطب اللسان ہیں، جن سے قطعی طور پر ثابت ہوتا ہے کہ امام شافعی اپنے مقابلے میں اپنے استاذ کی فضیلت کا اعتراف کرتے ہیں، اور آپ کے مقام ومرتبہ کا مکمل ادراک رکھتے ہیں۔ یہ چیز ان

روایات کے من گھڑت ہونے کو ثابت کر دیتی ہے جن کے گھڑنے والوں نے امام شافعیؒ کے ساتھ احسان کرنا چاہا، مگر وہ اپنے ساتھ اور خود امام شافعیؒ کے ساتھ بدسلوکی کر بیٹھے، جس کا انہیں ادراک تک نہیں ہے۔

﴿۱۲۳﴾ امام شافعیؒ پر امام محمدؒ کی فضیلت کا ہرگز یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ اپنے استاذ کے ہر قول کو اختیار کر لیں، اور نہ آپ سے اختلاف ہی اس بات کی دلیل ہے کہ امام شافعیؒ نے امام محمدؒ کے اس احسان کا اعتراف نہیں کیا جو ان پر امام محمدؒ کا ہے، ۱۹۸ [اگر محض استاذ سے اختلاف کرنے کو اعتراف فضیلت کے خلاف سمجھا جائے تو اِس طرح] خود امام محمدؒ اپنے اساتذہ، امام ابوحنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ اور امام مالکؒ کی فضیلت کے منکر قرار پاتے ہیں، جن سے آپ نے بہت سے فروع اور بعض اصول میں اختلاف کیا ہے، حالانکہ یہ کوئی بھی نہیں کہتا کہ آپ نے اس طرح اپنے اساتذہ کی فضیلت کا انکار کیا ہے۔

اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ فقہ شافعی میں امام شافعی کے امام محمدؒ کی شاگردی اختیار کرنے کا نمایاں اثر ہے، ۱۹۹ تاہم یہ اثر حجازی اور عراقی فقہ پڑھنے کے بعد نمایاں ہوا ہے۔ امام شافعیؒ قوی عقلی صلاحیت کے مالک تھے، جسے تقلید اور جمود سے نفرت تھی۔ انہوں نے فقہ واجتہاد میں ایسا منہج اختیار کیا جو اہلِ مدینہ اور اہلِ عراق کے منہج سے کسی قدر مختلف تھا۔ ۲۰۰ امام شافعی علم الاصول پر کتاب لکھنے میں ان سب سے سبقت لے گئے۔ بلاشبہ وہ سب سے پہلی شخصیت ہیں جس نے اس میدان میں قلم اٹھا کر ہم پر احسان کیا۔

امام محمد اور اسد بن فرات کے تعلقات

﴿۱۲۴﴾ **اسد بن فرات:** یہ ۱۷۲ھ میں قیروان سے مدینہ منورہ کا قصد کر کے نکلے تاکہ امام مالکؒ کے حلقۂ درس میں شریک ہوں اور ان سے **موطا** کی سماعت کریں۔ امام مالکؒ نے ان مصائب ومشکلات کی وجہ سے جو اسد بن فرات نے سفر کے دوران میں برداشت کی تھیں، اُن سے خصوصی احسان کا برتاؤ کیا۔ امام مالکؒ کے اس حسن سلوک نے اسد کو اس بات کا حوصلہ دیا کہ وہ اپنے استاذ

سے کثرت سے سوال پوچھیں اور امام اہل مدینہ سے ایسے سوالات پوچھنے کی جرأت کریں جنہیں پوچھنے سے دیگر شاگرد ڈرتے تھے۔ یہاں تک کہ ان کے بعض رفقائے درس ان سے درخواست کرتے تھے کہ وہ استاذ محترم سے وہ سوالات دریافت کریں جو وہ پوچھنا چاہتے تھے، مگر اپنے اندر ہمت نہ پاتے تھے۔

بظاہر یہی محسوس ہوتا ہے کہ اسد رائے کی طرف مائل تھے اور مسائل خود فرض کر لیتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ امام مالکؒ ان سے تنگ آ گئے تھے۔ ایک روایت ہے کہ اسد نے امام مالکؒ سے ایک مسئلہ دریافت کیا۔ امام مالک نے اس کا جواب دیا۔ اسد نے مزید ایک سوال داغ دیا۔ امام مالک نے اس کا بھی جواب دیا۔ اسد نے ایک اور سوال کر ڈالا، تو امام مالکؒ نے ان سے کہا: ''اے مغربی! بس کر، اگر تو رائے کا دلدادہ ہے تو عراق چلا جا''۔ اس سلسلے میں یہ بھی روایت ہے کہ امام مالکؒ نے فرمایا: ''یہ تو ایک نہ ختم ہونے والا سلسلہ ہے۔ اگر ایسا ہوا تو ایسا ہوگا۔ اگر تو یہی کچھ چاہتا ہے تو عراق میں جا کر رہ''۔۲۰۱

اسد نے اپنی روایت کردہ **موطا امام مالک** لے کر عراق کا رخ کیا اور امام محمدؒ کے حلقۂ درس میں جا بیٹھے، جو شاگردوں سے پُر تھا۔ شاگردوں کی کثرت وہ مقصد حاصل کرنے میں حائل تھی جس کی خاطر وہ سفر کر کے عراق آئے تھے۔ اسد نے امام محمدؒ تک اپنی خواہش یہ کہتے ہوئے پہنچائی کہ ''وہ ایک مسافر ہیں، ان کے پاس اخراجات بھی کم ہیں، آپ سے براہ راست سماعت کرنا مشکل ہے، کیونکہ آپ کے گرد طلبہ کی کثرت ہے۔ وہ کیا تدبیر اختیار کریں''؟ اس پر امام محمدؒ نے فرمایا کہ وہ دن کے وقت عراقیوں کے ساتھ ہی سماعت کر لیا کریں، البتہ رات کا وقت آپ صرف اُن کے لیے وقف کریں گے، لہٰذا وہ رات اُن کے ہاں گزارا کریں۔

اسد کا بیان ہے کہ وہ رات امام محمد کے ہاں گزارتے تھے۔ اسد گھر کے نچلے حصے میں ہوتے تھے، جبکہ امام محمد اوپر والی منزل میں رہائش پذیر تھے۔ اسد کے بقول آپ نیچے اتر کر ان کے پاس تشریف لے جاتے اور اپنے سامنے پانی کا ایک پیالہ رکھ لیتے، پھر پڑھنا شروع کر دیتے، جب رات کا طویل حصہ گزر جاتا اور دیکھتے کہ آپ کا شاگرد اونگھ رہا ہے تو اس کے چہرے پر چھینٹے

مارتے تو اسد بیدار ہو جاتے۔ یہ استاد شاگرد کا طرزِ عمل رہا، یہاں تک کہ اسد نے آپ سے اس چیز کی سماعت کر لی جو اُن کی خواہش تھی۔۲۰۲

امام محمدؒ، اسد پر انفرادی توجہ دینے کے ساتھ ساتھ ان کی مالی کفالت بھی کرتے تھے، بالخصوص اس وقت جب آپ کو معلوم ہوتا کہ انہیں پیسوں کی ضرورت ہے۔ اسد کا اپنا بیان ہے کہ میں ایک دن امام محمدؒ بن حسن کے حلقۂ درس میں بیٹھا تھا کہ کسی نے چیخ کر کہا: ماء السبیل (یعنی مسافروں کے لیے پانی موجود ہے)۔ میں جلدی سے اٹھا اور پانی پی کر پھر حلقے میں آ کر بیٹھ گیا۔ امام محمدؒ نے مجھ سے فرمایا: ''اے مغربی! تو نے ماء السبیل (مسافروں کا، یعنی مفت کا پانی) پیا ہے''، تو میں نے کہا: ''اللہ آپ کا بھلا کرے۔ میں ابن السبیل یعنی مسافر ہوں''۔ پھر میں واپس چلا گیا۔ جب رات ہوئی تو ایک آدمی نے میرا دروازہ کھٹکھٹایا، میں باہر نکلا۔ کیا دیکھتا ہوں کہ وہ امام محمد بن حسن کا خادم ہے۔ کہنے لگا: ''میرے آقا (امام محمدؒ) نے آپ کو سلام بھیجا ہے اور آپ کے لیے پیغام دیا ہے کہ مجھے آج معلوم ہوا ہے کہ آپ مسافر ہیں۔ یہ اخراجات کی رقم لیجیے، اس سے اپنی ضرورت پوری کیجیے''۔ پھر اس نے میری طرف ایک بھاری تھیلی بڑھا دی۔ میں نے اپنے دل میں کہا کہ یہ سارے کے سارے درہم (چاندی کے سکے) ہوں۔ چنانچہ میں خوش ہو کر گھر میں داخل ہوا، تھیلی کھول کر دیکھی تو وہ اسّی دینار (سونے کے سکّے) تھے۔۲۰۳

جب اسد نے [اپنے وطن] مغرب واپس جانے کا ارادہ کیا، تو ان کے پاس سفر خرچ کے لیے کافی رقم نہ تھی۔ تب امام محمدؒ نے اسد کی ضروریات پورا کرنے کی بھرپور کوشش کی۔ یہ ایک طویل واقعہ ہے جسے یہاں بیان کرنے کا موقع نہیں ہے۔۲۰۴

﴿۱۲۵﴾ اسد نے مغرب کی طرف واپسی کے لیے مدینہ منورہ کا بالائی راستہ اختیار کیا اور اصحابِ مالکؒ سے ان مسائل کے بارے میں امام مالکؒ کی رائے دریافت کی، جو اسد نے امام محمدؒ سے عراق میں حاصل کیے تھے، کیونکہ امام مالکؒ خود وفات پا چکے تھے، تاہم اسد نے ان کے پاس اپنا مقصود نہ پایا۔ فقہائے مدینہ کے منتشر ہو جانے کی وجہ سے اس نے مصر جانے کا ارادہ کیا۔ وہاں اس کی ملاقات عبداللہ بن وہب ۲۰۵ سے ہوئی، ان سے اپنے مطلوبہ مسائل دریافت کیے، مگر انہوں

نے جواب دینے سے انکار کر دیا، پھر وہ عبدالرحمٰن بن قاسم ۲۰۶ کے پاس گئے تو انہوں نے اسد کے مطلوبہ مسائل کا جواب دیا، اور جب انہیں کسی قول کے بارے میں شبہ ہوتا کہ یہ امام مالک کا ہے یا نہیں تو صراحۃً ان کی طرف اس کی نسبت نہ کرتے، ۲۰۷ بلکہ کہتے: ''میرا خیال ہے، یا میرا گمان ہے''۔ اسد، ابن قاسم کے یہ جوابات اپنے ساتھ قیروان لے گئے اور انہیں **الأسدیه** کا نام دیا۔ یہی اقوال سحنون کی کتاب **مدوّنہ** کی اصل قرار دیے جاتے ہیں۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا مذہب اسد کے ہاتھوں دیارِ مغرب میں پھیلا، اسد نے زیادہ تر حنفی مذہب پر توجہ دی۔ روایت ہے کہ اسی پر انہوں نے اکتفاء کیا، یہاں تک کہ ابن بادیسؒ کے عہد تک افریقہ میں حنفی مذہب کے پیروکاروں کی اکثریت ہوگئی۔ ۲۰۷ اگرچہ ابن خلدون کی تحقیق یہ ہے کہ اسد نے حنفی مذہب ترک کر کے مالکی مذہب اختیار کر لیا تھا۔ ۲۰۸ [دونوں میں سے کوئی روایت بھی درست ہو، حقیقت یہ ہے کہ] مالکی مذہب کی خدمت اور اس کے فروع و مسائل کی ترویج و اشاعت میں اسد کا نمایاں کردار ہے۔ ۲۰۹

﴿۱۲۶﴾ مؤرخین نے امام محمدؒ کے تلامذہ میں سے امام شافعیؒ اور اسد کے علاوہ کسی دوسرے کے ساتھ آپ کے ایسے خصوصی تعلق کا ذکر نہیں کیا جو تبصرہ و تجزیہ کے لائق ہو۔ اگرچہ آپ کے بعض شاگرد ایسے بھی تھے جو طویل عرصے تک آپ کی خدمت میں مستقل طور پر رہے اور انہوں نے آپ کے ساتھ اچھا وقت گزارا، جیسے ابن سماعہ، تاہم امام محمدؒ کی علمی خدمات پر گفتگو کرتے ہوئے — جنہیں آپ کے نامور جلیل القدر تلامذہ نے روایت کیا ہے — میں ان کی زندگی اور حالات کے ایک پہلو کی طرف اشارہ کروں گا۔

فصل۔۳

امام محمدؒ: شخصیت اور علم

حسن و جمال، زہد و ورع اور بے باکی

﴿۱۲۷﴾ علمِ نفسیات میں ''شخصیت'' کا لفظ تمام جسمانی، وجدانی، عقلی اور اخلاقی صفات کو محیط ہے۔ یہ صفات ایک دوسرے کی معاون ہیں اور معاشرے کے ہر فرد میں کامل طور پر موجود ہوتی ہیں۔۲۱۰

شخصیت کے اس وسیع اور عمومی مفہوم کے مطابق اس فصل میں امام محمدؒ کی حیات اور شیوخ وتلامذہ کے ساتھ آپ کے تعلق کی روشنی میں آپ کی شخصیت کا مطالعہ پیش کرنے کی کوشش کی جائے گی، جس کا پہلے ذکر ہو چکا ہے، نیز آپ کی شخصیت کے اہم گوشوں کو کسی قدر تفصیل کے ساتھ سامنے لایا جائے گا۔

جسمانی لحاظ سے امام محمدؒ کے بارے میں ہمیں صرف اتنا معلوم ہے کہ آپ انتہائی خوبصورت تھے اور جسم خوب بھرا ہوا تھا۔ قبل ازیں میں آپؒ کے بچپن کے حسن و جمال کی طرف اشارہ کر چکا ہوں۔۲۱۱ امام شافعیؒ کا بیان ہے کہ میں نے امام محمد بن حسن سے بڑھ کر کسی پُر گوشت فرد کو خوش طبع نہیں دیکھا۔۲۱۲

رہیں امام محمدؒ کی دیگر جسمانی صفات تو مؤرخین نے ان پر روشنی نہیں ڈالی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مؤرخین جب کسی شخصیت کے بارے میں گفتگو کرتے تھے تو کسی دوسری چیز سے زیادہ اس کے فکری اور اخلاقی پہلو پر توجہ دیتے تھے۔

امام محمدؒ کی حیات طیبہ اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ آپ نے عمر بھر اچھی صحت مند زندگی

گزاری۔ آپ کے بارے میں کہیں بھی منقول نہیں کہ آپ کبھی بیمار پڑے تھے، سوائے اس بیماری کے جس میں آپ فوت ہوئے۔۲۱۳ عمدہ صحت انسان کی کامیاب زندگی کے لیے ایک اہم عنصر ہے، کیونکہ اسی کے سبب انسان بھرپور عمل اور جہدِ مسلسل کے قابل ہوتا ہے۔ امام محمدؒ کو زندگی بھر بحث وتحقیق اور درس وتدریس کے علاوہ کسی چیز سے سروکار نہ رہا۔ آپ کی عظیم الشان علمی میراث اس کا بہترین ثبوت ہے۔ اگر آپ کی صحت عمدہ اور قابلِ رشک نہ ہوتی اور آپ کو اس پاکیزہ شاندار علمی جدوجہد کے مواقع فراہم نہ کرتی، تو کسی طرح آپ کے لیے ممکن نہ تھا کہ ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوکر بے مثال رہبانیت (ترکِ لذاتِ دنیا) اور عجیب علمی پیاس کے عالم میں ڈیرے ڈالتے اور اپنی تالیفات وکتب کی اتنی کثیر تعداد ہمارے لیے چھوڑ جاتے۔

﴿۱۲۸﴾ اخلاقی لحاظ سے امام محمدؒ کی شخصیت ایک خداترس، پرہیزگار اور متقی عالم باعمل انسان کا مظہر تھی، جو حق کے معاملے میں اللہ تعالیٰ کے سوا کسی سے نہیں ڈرتے تھے، اور اپنی بزرگی اور جودوسخا کی وجہ سے بھرپور عزت واحترام سے دیکھے جاتے تھے۔ آپ کو اپنی ذات پر مکمل اعتماد تھا۔ آپ میں غرور، نخوت اور پندار کا شائبہ تک نہ تھا۔ علم کا جتنا اضافہ ہوتا، اتنے ہی زیادہ پرہیزگار، متواضع اور جودوسخا کے پیکر بن جاتے۔

آپؒ انتہائی پرہیزگار، زاہد اور متقی تھے۔ ہر چھوٹے بڑے معاملے میں اللہ تعالیٰ سے لرزاں و ترساں رہتے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے آپ کو مال ودولت، حسن وجمال اور عقل وذہانت سے نوازا تھا۔ نہ مال آپ کو فتنے میں ڈال سکا، نہ حسن وجمال نے گھمنڈ میں مبتلا کیا اور نہ عقلی مہارت ہی نے شان وشوکت یا اقتدار حاصل کرنے کا راستہ اختیار کیا۔ اگر آپ ایسا کرتے تو آپ کے لیے کچھ بھی مشکل نہ تھا، لیکن مشیتِ ایزدی یہی تھی کہ آپ بچپن ہی سے دُنیا طلبی کے بجائے علم کی راہ پر گامزن ہوں، اپنی طرف سے اور دوسروں کی طرف سے ایک مقدس فریضہ انجام دیں۔ آپ نے زندگی بھر انتہائی للّٰہیت واخلاص کے ساتھ یہ مقدس فریضہ انجام دیتے اور اس کے حقوق وفرائض کی پاسبانی کرتے گزار دی جس کا جذبہ زندہ ضمیر، خداترس دل اور خالص پرہیزگاری سے پیدا ہوا تھا۔

امام محمد نے علم کی خاطر اپنا مال خرچ کیا۔ اسی کی خاطر مقتدر اور حکمران طبقے سے دور رہنے کی

کوشش کی۔ یہ طرزِ عمل صرف وہی برگزیدہ اور ممتاز علماء اختیار کرتے ہیں، جنہیں یقین ہوتا ہے کہ وہ اس دنیا میں ایک نصب العین اور پیغام کے علمبردار ہیں، اور اللہ تعالیٰ قیامت کے روز ان سے اس ذمہ داری کے بارے میں حساب لے گا۔ وہ اسی نصب العین اور پیغام کی خاطر جیتے ہیں اور اسی کے لیے جدوجہد کرتے ہیں۔ وہ اس نصب العین سے ذرہ برابر بھی پیچھے نہیں ہٹتے، خواہ ان پر کتنے ہی الزام لگائے جائیں اور انہیں کتنی ہی مشکلات کا سامنا کرنا پڑے۔

جب کوئی زاہد و متقی انسان ایک نظریے اور نصب العین پر ایمان رکھتا ہے تو وہ اسی کے لیے جدوجہد کرتا ہے، اور خودداری، کریم النفسی اور عزتِ نفس کی زندگی گزارتا ہے۔ وہ حق کی خاطر بہادر ہوتا ہے اور خیر و عدل کی خاطر انتقام لینے والا۔ انہی صفات کی بدولت امام محمدؒ اپنے دین اور دنیا میں ذلت اور کم ہمتی کو پسند نہیں کرتے تھے۔ آپ کھرے اور شجاع انسان تھے۔ منافقت یا ریاکاری کا آپ کے مزاج میں گزر نہ تھا۔ یحییٰ طالبی کی امان کے بارے میں سوال پر ہارون الرشید کے سامنے آپ نے جو دلیرانہ اور جرأت مندانہ موقف اختیار کیا تھا، وہ اس کا منہ بولتا ثبوت ہے، حالانکہ آپ کو معلوم تھا کہ ہارون الرشید یہ امان توڑنا چاہتا تھا۔ فقہاء سے دریافت کرنے کا مقصد یحییٰ کو قتل کرنے کا محض بہانہ تھا تاکہ عامۃ الناس ہارون الرشید پر وعدہ خلافی اور نقضِ عہد کا الزام نہ لگائیں۔ امام محمدؒ سے جب اس امان کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ اس وقت رقہ کے قاضی تھے اور آپ کو اچھی طرح معلوم تھا کہ اگر آپ نے خلیفہ کی مرضی کے خلاف فتویٰ دیا تو وہ آپ پر غضب ناک ہوگا اور عہدۂ قضاء سے معزول کر دے گا، لیکن امام محمدؒ ذرہ برابر خوف زدہ نہ ہوئے۔ اس کے برعکس آپ کے جذبات و احساسات پر یہ چیز غالب رہی کہ آپ اپنے عقیدہ و ضمیر کے مطابق کلمۂ حق بلند کریں، قطع نظر اس سے کہ اس کے نتیجے میں آپ کو کتنے خطرات و مصائب کا سامنا کرنا پڑے گا۔

﴿۱۲۹﴾ امام محمد علی الاعلان جرأت کے ساتھ کلمۂ حق بلند کرنے کا کتنا گہرا احساس رکھتے تھے؟ اس کا کچھ اندازہ اس روایت سے ہو سکتا ہے کہ یحییٰ طالبی کی امان کے بارے میں آپ کی رائے سن کر ہارون الرشید نے غصے میں آ کر اس زور سے آپ کو دوات دے ماری کہ آپ زخمی ہو گئے۔ جب

امام محمد، ہارون الرشید کی مجلس سے باہر نکلے تو بلک بلک کر رو رہے تھے۔ آپ سے کہا گیا کہ آپ اس زخم کی وجہ سے رو رہے ہیں؟ تو آپؒ نے فرمایا: ''نہیں، اللہ کی قسم! میں تو اپنی اس کوتاہی پر رو رہا ہوں کہ ابوالبختری کے [امان توڑنے کے] فتوے کے جواب میں مجھے اس سے کہنا چاہیے تھا کہ اس کے اس فتوے کی دلیل کیا ہے؟ تاکہ میں دلائل کے ساتھ اُس کے غلط فتوے کی تردید کر دیتا''۔ ابوالبختری وہ شخص تھا جس نے ہارون الرشید کو یحییٰ کی امان توڑنے کے جواز میں فتویٰ دیتے ہوئے کہا تھا کہ اسے قتل کر دیجیے اور اس کا خون میری گردن پر ہے۔ ٢١٣

امام محمدؒ، ہارون الرشید کے دوات مارنے، اور اِس سے زخمی ہونے کی بناء پر نہیں رو رہے تھے، بلکہ اس افسوس کی بناء پر رو رہے تھے کہ آپ نے ابوالبختری کا ردّ کیوں نہ کیا اور اس کے فتوے پر گرفت کیوں نہ کی۔ اسے آپ اعلائے کلمۃ الحق کے بارے میں اپنی کوتاہی خیال کر رہے تھے۔

حقیقت یہ ہے کہ امام محمدؒ نے پوری جرأت و بہادری کے ساتھ اپنی رائے کا اظہار کیا اور پورے اخلاص کے ساتھ اپنی ذمہ داری ادا کی، لیکن ابوالبختری کی رائے پر، آپؒ کی نگاہ میں، گرفت کرنا اور اسے غلط ثابت کرنا ضروری تھا، اس کے برعکس خاموش رہنا حق کے دفاع کی ذمہ داری ادا کرنے اور باطل کا مقابلہ کرنے میں کوتاہی شمار ہوگی۔ یہ اس نازک ذمہ داری کا احساس تھا جس نے امام محمدؒ کو بے ساختہ رلا دیا، کیونکہ آپ نے خاموشی اختیار کر کے اپنا بچاؤ کیا تھا، اور ابوالبختری سے اس کے فتوے کے بارے میں بحث و مباحثہ نہ کیا تھا، لہٰذا آپ کما حقہٗ اپنی ذمہ داری ادا نہ کر کے کوتاہی کے مرتکب ہوئے تھے، چنانچہ اس موقع پر امام محمدؒ کے آنسو ہی، حق کے لیے انتقام لینے اور جرأت و شجاعت کے ساتھ منکر کو ختم کرنے کے لیے آپ کے انتہائی جذبۂ صادق کی بے مثال تعبیر ہیں۔

امام محمدؒ ہرگز ایسے شخص نہ تھے، جنہیں حکومتی مناصب بدل دیتے ہیں، یا ان پر اثر انداز ہوتے ہیں، کیونکہ نہ تو آپ ان مناصب کے حریص تھے اور نہ ان کے حصول کے لیے کوشش ہی کرتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ آپ پوری زندگی میں اعلیٰ و ارفع اقدار اور قابل فخر اصولوں پر کاربند رہے۔

یحییٰ کی امان کے بارے میں امام محمدؒ کا فتویٰ حسبِ منشاء نہ پا کر، ہارون الرشید آپ سے ناراض ہو گیا اور اس نے آپ کو فتویٰ دینے سے روک دیا، تاہم کچھ مدت گزرنے پر آپ کو فتوے کی اجازت دے دی اور تھوڑی ہی مدت بعد آپ کو قاضی القضاۃ (چیف جسٹس) کے منصب پر فائز کر دیا۔ اس منصب پر فائز ہوئے تو قبیلہ بنی تغلب کی صلح کا معاملہ آپؒ کے سامنے پیش ہوا۔ ہارون الرشید یہ معاہدۂ صلح توڑنا چاہتا تھا، کیونکہ انہوں نے ہارون الرشید کے دشمنوں کی مدد کی تھی، مگر امام محمدؒ نے اپنے ایمان اور ضمیر کے مطابق ہارون الرشید کو فتویٰ دیا کہ یہ معاہدۂ صلح درست ہے اور اسے برقرار رہنا چاہیے، حالانکہ آپ کا فتویٰ خلیفہ کے ارادے اور خواہش کے برعکس تھا۔

خودداری اور عزتِ نفس

﴿۱۳۰﴾ حکمران طبقے کے ساتھ میل جول رکھنے سے امام محمدؒ کی کنارہ کشی آپ کی قدر و منزلت اور بزرگی کو چار چاند لگا دیتی ہے۔ آپ ایوانِ اقتدار اور اس میں جاری نفاق، ریا اور مکر و فریب کی گندگی سے دور رہے۔ یہ وہ عادات تھیں جن سے امام محمد کلی طور پر نفرت کرتے تھے، پھر جب حالات کا تقاضا ہوا کہ ان لوگوں سے میل جول رکھا جائے تو اس سلسلے میں آپ نے اپنے نفس کا حق ادا کرنے میں کوتاہی نہیں کی، اور نہ اپنی بزرگی اور ارفع مقام کے تحفظ ہی میں کسی سستی کا مظاہرہ کیا۔

امام محمدؒ علماء کی عظمت اور شرفاء کی خودداری کا مثالی نمونہ تھے۔ ہارون الرشید کو لیجیے جو اپنے اقتدار کے نشے میں غرق تھا۔ جب وہ لوگوں کے سامنے نمودار ہوتا تو سب لوگ اس کے خوف، یا اس کے انعامات وعطایا کے لالچ کی وجہ سے کھڑے ہو جاتے تھے، سوائے امام محمدؒ کے، جنہوں نے کبھی اپنی نشست سے حرکت نہ کی۔ جب اس کے بعد خلیفہ نے آپ کو دربار میں طلب کیا تو آپ کے ساتھی آپ کے بارے میں فکرمند ہو گئے، مگر آپ کامل سکون اور بہادری کے ساتھ دربار میں داخل ہوئے۔ ہارون الرشید اور آپ کے درمیان گفتگو ہوئی جس کی طرف پہلے اشارہ کیا جا چکا ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام محمدؒ کیسے نڈر عالم تھے، جو اللہ کے سوا کسی سے خوف زدہ نہ ہوتے

تھے۔ یہی وہ شخصیت تھی جس نے اپنی شجاعت، اپنے بلند مقام اور خود داری کی بدولت ہارون الرشید کو یہ ماننے پر مجبور کر دیا کہ اس کی تعظیم کے لیے امام محمدؒ کا کھڑے ہونا نہ تو اس کا حق ہے اور نہ واجب ہی، بلکہ سنت رسولؐ، علم اور تکریمِ علماء کی بناء پر ممنوع ہے۔

جب آپ کے استاذ امام ابو یوسف نے آپ کی رائے لیے بغیر رقہ کی قضاء کے لیے آپ کا نام تجویز کر دیا تھا، تو آپ نے ان کے بارے میں جو موقف اختیار کیا، وہ بھی اپنا مقام برقرار رکھنے کا ایک طریقہ تھا۔ بظاہر توقع اور امید یہ تھی کہ امام محمدؒ اپنے استاذ کے عمل پر خوشی کا اظہار کریں گے، مگر اس کے برعکس آپ نے ان کے اس انتخاب پر تنگی اور نفرت کا اظہار کیا۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ اس ناراضگی کی بنیاد امام محمدؒ کی یہ خواہش تھی کہ آپ کلی طور پر تعلیم و تعلم کے لیے فارغ رہیں۔ آپ قضاء کی ذمہ داری سے ڈرتے تھے، مگر آپ کا امام ابو یوسف کو یہ جواب دینا کہ ان کے دل میں آپ کا اتنا بھی مقام نہیں تھا کہ اس ذمہ داری کے لیے تجویز کرنے سے پہلے کم از کم آپ کو بتا تو دیتے! اس سے یہ مفہوم نہیں نکلتا کہ وہ ان جیسے امور میں صرف اپنے آپ کو صاحب رائے سمجھتے تھے اور یہ کہ اس منصب کے لیے تجویز کرنے سے پہلے آپ کے استاذ پر اپنے شاگرد کی رائے معلوم کرنا لازم تھا۔

جو آدمی اپنی ذات سے متعلق کسی فیصلے کو اس وقت تک قبول نہ کرتا ہو، جب تک خود اس سے رائے نہ لے لی جائے، تو ایسا آدمی مستقل مزاج اور استقامت کا پہاڑ ہوتا ہے، وہ ہر رائے کو ٹھکرا دیتا ہے، خواہ رائے دینے والے کی شخصیت کتنے ہی بلند مرتبہ و مقام کی حامل کیوں نہ ہو، اسے اپنی ذات پر اعتماد ہوتا ہے، اپنے ارفع مقام و منصب کا لحاظ ہوتا ہے، وہ کوتاہی یا تساہل سے نابلد ہوتا ہے۔ بلا مبالغہ امام محمد کی شخصیت بالکل ایسی ہی تھی۔

امام محمد علمی مباحثہ کیسے کرتے تھے؟

﴿۱۳۱﴾ حق کے بارے میں شجاعت، خود اعتمادی اور عزت نفس کا تحفظ ایسی صفات ہیں کہ جو بھی ان سے متصف ہوتا ہے، وہ وسیع الظرف اور بہترین اخلاق کا مالک بن جاتا ہے، کیونکہ جو کوئی حق کے

معاملے میں بہادر ہوگا، اس پر لازم ہوگا کہ وہ حق کے مخالف سے انتقام لے۔ جس میں خوداعتمادی اور عزت نفس کے تحفظ کا احساس ہوگا، وہ چھوٹی چھوٹی باتوں پر نہ بپھرے گا اور نہ اس سے احمقانہ افعال ہی سرزد ہوں گے۔ وہ نہ تو اپنے سے برتر شخص سے حسد کرے گا اور نہ اپنے سے کمتر کو حقیر ہی سمجھے گا، وہ ہمیشہ حلیم الطبع اور متواضع ہوگا۔ یہی اوصافِ جمیلہ تھے کہ امام محمدؒ اپنے سے اختلاف رائے رکھنے والوں سے نہ تنگ دل ہوتے تھے اور نہ اپنی خداداد قوتِ استدلال سے کام لے کر انتقام لینے کی کوشش ہی کرتے تھے، خواہ آپ کی رائے درست ہی کیوں نہ ہوتی۔ آپ اپنے علمی مناظروں میں، جن میں آپ پوری کوشش کرتے تھے کہ یہ خالصۃً خدمتِ علم اور ابلاغِ حق کا ذریعہ بنیں، اپنے اور اپنے مدمقابل کے درمیان ثالث کا کردار ادا کرتے تھے۔۲۱۵ آپ متعلقہ موضوع پر ہونے والی گفتگو اور مکالمے پر کڑی نگاہ رکھتے تھے تاکہ آپ مناظرے کے اصولوں اور اس کے اصل مقصد کی خلاف ورزی کرنے پر مدمقابل کو متنبہ کرتے رہیں۔ پختہ کار علماء کا بلااختلاف یہی اخلاق ہوتا ہے، اور وہ کبھی غیر حقیقی طرزِ عمل اختیار نہیں کرتے۔

امام محمدؒ کے کشادہ دل ہونے اور علم فقہ میں آپ کی وسعتِ نظر کا ایک ثبوت یہ روایت ہے کہ عیسیٰ بن ابان امام محمدؒ کی مجلس علم سے نفرت کرتے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ امام موصوف احادیث کی خلاف ورزی کرتے ہیں۔ محمدؒ بن سماعہ امام محمدؒ کے مخلص ترین شاگرد تھے اور کسی دوسرے کی نسبت آپ سے زیادہ واقف تھے۔ انہوں نے ایک دن عیسیٰ بن ابان کے ساتھ نمازِ فجر ادا کی اور اسے تبادلہ خیال سے امام محمدؒ کی مجلس علم میں بیٹھنے پر آمادہ کرلیا۔ جب عیسیٰ بن ابان درس سن چکا تو ابن سماعہ نے اپنے استاذ سے عرض کیا: ''یہ آپ کے بھائی ابان بن صدقہ کاتب کے صاحبزادے ہیں جو بڑے ذہین اور علمِ حدیث کے ماہر ہیں، میں انہیں آپ کا درس سننے کی دعوت دیتا رہا، مگر یہ انکار کرتے رہے اور کہتے رہے کہ تم لوگ حدیث کی مخالفت کرتے ہو''۔ یہ سن کر امام محمد، عیسیٰ بن ابان کی طرف متوجہ ہوئے اور اسے بڑی نرمی اور بردباری سے فرمایا: ''پیارے بیٹے! آپ نے کس حدیث کی مخالفت کرتے ہوئے ہمیں دیکھا ہے۔ دیکھیے! ہمیں سنے بغیر ہمارے خلاف گواہی مت دیجیے''۔ یہ آپ کا انتہائی مختصر ارشاد ہے، مگر اپنے اندر شفقت، درگزر، طریقِ بحث وتحقیق اور علم کثیر لیے

ہوئے ہے۔''پیارے بیٹے'' کے الفاظ سے تخاطب شفقت ومہربانی کا ترجمان ہے اور دل میں موجود میل کو ختم کردیتا ہے۔ جسے اس انداز میں تخاطب کیا جائے، اس کے اندر نیک جذبات پیدا ہوجاتے ہیں، پھر نہ تو وہ زیادتی کرتا ہے اور نہ تعصب ہی سے کام لیتا ہے۔ امام محمد کے آخری الفاظ تو اپنے اندر انتہائی درجے کی منطقی مہارت رکھتے ہیں، انہیں سن کر ہر مخالف ماننے پر مجبور ہوجاتا ہے۔ اس سے یہ رہنمائی بھی ملتی ہے کہ صحیح عادلانہ فیصلہ کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ حقیقتِ واقعہ کو اس کے اصل مصدر سے سمجھا جائے تاکہ اس میں اضافہ کرنے، اسے غلط معنی پہنانے اور کم فہمی سے آدمی محفوظ رہے۔

امام محمدؒ جب عیسیٰ بن ابان کو یہ نصیحت فرما چکے تو اس نے آپ سے حدیث کے پندرہ مسائل دریافت کیے، جن کے جوابات آپ نے اس طرح دیے، جیسے آپ ان کے ماہر ہوں اور ان کی تمام باریکیوں سے پوری واقفیت رکھتے ہوں۔

جب عیسیٰ، امام محمد کی مجلس سے اٹھے تو ابن سماعہ سے کہا: ''میرے اور نور کے درمیان ایک پردہ حائل تھا جو اب دور ہوگیا ہے''۔۲۱۶ اس کے بعد اس نے امام محمدؒ کے ساتھ وابستگی اختیار کرلی، یہاں تک کہ فقیہ بن گیا اور وہ امام محمدؒ کے نابغۂ روزگار اور بھرپور اجتہاد کرنے والے تلامذہ میں شمار ہونے لگا۔

امام محمد کی سخاوت وکرم

﴿۱۳۲﴾ امام محمد ایسے عالم تھے جن کی شہرت عام ہوچکی تھی۔ طالبان علم مختلف علاقوں سے آپ کی متواضع اور حلیم شخصیت کی وجہ سے آپ کے درس کا رخ کرتے تھے۔ آپ کے والد نے بڑی دولت چھوڑی تھی جسے آپ نے حصول علم کی راہ میں خرچ کیا اور حاجت مند وتنگ دست لوگوں کی ضرورتیں پوری کرنے پر خرچ کیا۔

امام محمدؒ انتہائی سخی تھے، آپ نے مال خرچ کرنے میں کبھی بخل سے کام نہیں لیا۔ جسے بھی مدد اور تعاون کا مستحق سمجھتے، دل کھول کر اس کی مدد کرتے، آپ کی جودوسخا کے کچھ واقعات صرف آپ کے چند تلامذہ کی زبانی ہمیں معلوم ہوئے ہیں۔۲۱۷ دراصل بلند اخلاق کا حامل انسان معاملہ

کرنے میں انسان اور انسان کے درمیان فرق روا نہیں رکھتا۔ معتدل شخصیت معاملات انجام دینے میں تناقض اور دورنگی سے واقف ہی نہیں ہوتی۔ اگرچہ امام محمدؒ کی سخاوت کے بارے میں روایت کردہ واقعات کا دائرہ آپ کے شاگردوں تک محدود ہے، مگر آپ کی نشوونما ایسے اخلاق کے ساتھ ہوئی جو تنگ دلی، مال و دولت سے نفرت اور جود و سخا سے عشق کے متقاضی تھے۔

امام محمدؒ اپنی بے پناہ دولت اور سخاوت کے باوجود اپنے اخراجات میں میانہ رو تھے۔ فضول خرچی سے بچتے تھے۔ یہ آپ کی احتیاط اور حسن تصرف کا ایک پہلو ہے۔ آپ سے مروی ہے کہ آپ نے امام شافعیؒ کی فضول خرچی پر اعتراض کیا، جو امام شافعی کے آپ سے متنفر ہونے اور آپ کے خلاف ہونے کا سبب بنا۔ ۲۱۸ یہ روایت فی الواقع اگر کسی چیز کی طرف اشارہ کرتی ہے تو وہ صرف امام محمدؒ کی شخصیت کا یہ پہلو ہے کہ آپ میں ریاکاری کا نام و نشان تک نہ تھا۔ اسی کو کہتے ہیں بخشش اور سخاوت کرنا بغیر بیوقوفی کے، اور خرچ میں میانہ روی اختیار کرنا بغیر بخل کے۔

﴿۱۳۳﴾ جس آدمی کا دل ایمان سے معمور ہو اور اللہ کی منہیات سے اس لیے ڈرتا ہو کہ اللہ دیکھ رہا ہے۔ جو اسی عقیدے اور نظریے کے لیے جیتا ہو جس پر اس کا ایمان ہے اور اسی پیغام کے لیے زندہ ہو جس کی خاطر وہ دوڑ دھوپ کرتا ہے، تو ایسے شخص کی زندگی میں جہدِ مسلسل کے سوا کچھ نہیں ہوتا، کیونکہ عمل صالح کے بغیر عمر کا ایک لمحہ بھی گزارنا معصیت اور گناہ ہے۔ وقت ہی زندگی ہے۔ اگر انسان اسے کھیل تماشے یا سستی و کاہلی میں ضائع کر دے تو ایسی زندگی بے کار ہے، خواہ کتنی ہی لمبی ہو۔ ہر شخص اپنی عمر کے بارے میں جواب دہ ہے کہ اس نے اسے کن کاموں میں صرف کیا اور کہاں اسے کھپایا۔

یہی وجہ ہے کہ امام محمدؒ کی زندگی عملی سرگرمی اور جہد مسلسل سے عبارت تھی۔ آپ نے اس بے پناہ دولت کو جو آپ کو باپ کی طرف سے ملی تھی، عیش پرستی اور شان و شوکت کے لیے استعمال نہ کیا۔ امام محمدؒ اپنی سرگرم جدوجہد اور محنت کے ساتھ ساتھ اپنے ساتھیوں پر مہربان اور اپنے قریبی لوگوں کے لیے انتہائی نرم خو انسان تھے۔ بعض اوقات کسی فحش کلامی کے بغیر مزاح بھی کیا کرتے تھے، امام شافعی نے خوش مزاجی کو آپ کا وصف بتایا ہے۔ ۲۱۹ یہ محض اس لیے تھا کہ امام محمدؒ خندہ

پیشانی، خوش کلامی اور صاف گوئی جیسی صفات سے متصف تھے۔

بلا شبہ قوتِ عمل، بلند ہمتی، کریمانہ اخلاق، تواضع اور حلم امام محمدؒ کی شخصیت کی نمایاں صفات ہیں۔ یہ صفات پوری آب وتاب کے ساتھ آپ کی شخصیت کا حصہ رہیں۔ نہ ان میں کوئی پیچیدگی آئی اور نہ یہ اضطراب اور دورنگی کا شکار ہوئیں۔ آپ کی شخصیت ایسی معتدل ومتوافق تھی جو اپنوں اور غیروں کے ساتھ وابستگی اور سلامتی کے ساتھ زندہ رہی۔

امام محمدؒ اخلاقی اور باطنی خوبیوں کے بلند مقام پر فائز ہوئے۔ آپ علم میں کامل ہونے کے ساتھ ساتھ ذہنی اور تہذیبی خصائص سے بھی پوری طرح باخبر تھے۔ یہی وہ خصائص ہیں جن کا فکرِ اسلامی اور تہذیب انسانی کی تاریخ میں بہت بلند مقام ہے۔

امام فقہ وحدیث

﴿۱۳۴﴾ میں نے گزشتہ دو فصلوں میں۲۲۰ بعض ایسے واقعات کا تذکرہ کیا ہے جو حصولِ علم کے لیے امام محمدؒ کی بھرپور کوشش، پورے اخلاص اور تڑپ پر دلالت کرتے ہیں، یہاں تک کہ آپ فقہ، حدیث اور تفسیر ولغت کے امام بن گئے، تاہم فقہ کے امام ہونے کی حیثیت سے آپ کی شہرت زیادہ ہے اور اسی سے آپ معروف ہیں۔

امام محمدؒ کی یہ شاندار علمی کامیابی چند اسباب کی مرہون منت ہے۔ ان میں سے بعض کا تعلق اللہ تعالیٰ کی طرف سے عطا کردہ عمدہ علمی استعداد سے ہے، کیونکہ آپ انتہائی ذہین تھے، اور بلا کی دماغی صلاحیت اور قوی یادداشت کے مالک تھے۔۲۲۱ دیگر اسباب کا تعلق آپ کے زمانے کی علمی تحریک اور تہذیبی خصوصیات سے ہے۔ اس کے علاوہ وہ دولت بھی ایک سبب ہے، جو آپ کے والد حسن بن فرقد نے اپنے پیچھے چھوڑی تھی۔ اسی دولت نے امام محمد کو فکر معاش سے آزاد کرکے حصول علم کے لیے فارغ کردیا تھا اور حصول علم کی راہ میں دل کھول کر سخاوت کے ساتھ اسے خرچ کرنے کا موقع فراہم کیا تھا۔

حقیقت یہ ہے کہ امام محمدؒ کی شخصیت میں شوق اور اخلاص سے سرشار، سنجیدہ طالبان علم اور علم

کی خاطر سفر طے کر کے ائمہ وقت سے استفادہ کرنے والوں کے لیے ایک مثالی اور قابل تقلید نمونہ ہے۔ آپ کا یہ علمی جہاد دنیوی مفادات اور اغراض و مقاصد سے بالکل پاک تھا۔ یہ دین اور اس کے احکام کو لوگوں کے لیے آسان بنانے کے لیے خالص جہاد تھا۔

﴿۱۳۵﴾ بلاشبہ جو کوئی اس طرح بھرپور انداز میں حصول علم پر متوجہ ہوا اور اسے طلب علم کے لیے عمدہ و پاکیزہ استعداد بھی حاصل ہو، تو اس کے علمی عزائم اتنے بلند ہوتے ہیں کہ وہ اپنے زمانے کے تمام علوم میں مہارت پیدا کرنے کی کوشش کرتا ہے، لیکن پوری مہارت اسے کسی ایک میں ہی حاصل ہوتی ہے۔

امام محمدؒ نے علوم فقہ اور علوم عربیہ بڑی محنت اور جانفشانی سے حاصل کیے۔ اس مقصد کے لیے آپ علماء کے ایک جم غفیر کی خدمت میں حاضر ہوئے، جن میں محدث، مفسر، اہل لغت، ادیب اور مؤرخ سبھی شامل تھے۔ آپ ان تمام علوم میں درجۂ امامت پر فائز ہوئے، تاہم آپ کی شہرت صرف ایک فقیہ امام کی حیثیت سے ہوئی جیسا کہ ابھی میں نے اشارہ کیا ہے۔

امام محمد کے اوصاف تفصیل سے بیان کرنے سے قبل مناسب معلوم ہوتا ہے کہ میں اس مشترک صفت کا ذکر کر دوں، جو مختلف علمی اوصاف میں شامل رہتی ہے۔ اس سے میری مراد وہ بیدار اور زرخیز عقلی صلاحیت ہے، ۲۲۲ جس میں حیرت انگیز غور و فکر، استنباط اور امثال و نظائر کی جامع صلاحیت ہوتی ہے۔ یہ صلاحیت حریت فکر کے لیے بے چین ہوتی ہے اور تقلید و جمود سے نفرت کرتی ہے۔

یہاں مختصراً اتنا کہہ دینا کافی ہے کہ امام محمدؒ کی عقلی مہارت و صلاحیت کو ان کی شخصیت میں مرکزی حیثیت حاصل تھی، نیز آپ علم حدیث میں اپنے معاصر نامور علمائے حفظ و روایت سے کسی طرح کم نہ تھے۔ آئندہ باب میں اس اجمال کی تفصیل بیان ہوگی۔

﴿۱۳۶﴾ امام محمد سے تفسیر قرآن کے موضوع پر ایسی کوئی تالیف یادگار نہیں، جس سے یہ معلوم ہو سکے کہ کتاب اللہ کی تفسیر میں ان کا خاص متعین منہج کیا تھا۔ آپ کی زیادہ تر توجہ علم فقہ اور اس کی تدوین پر مرکوز رہی، لیکن بعض واقعات جو قرآن کریم کے بارے میں امام محمدؒ کی فصاحت و بلاغت

کے حوالے سے منقول ہیں، ان سے پتا چلتا ہے کہ امام محمدؒ قرآن کریم کو ایسے محفوظ انداز میں بھرپور طریقے سے سمجھتے تھے، جس کی بنیاد عقل اور نقل دونوں پر تھی، نیز آپ قرآن میں غور و تدبر کرنے اور اس کا فہم حاصل کرنے کے لیے کثرت سے تلاوتِ قرآن کیا کرتے تھے۔ اس سلسلے میں امام شافعیؒ کا قول ہے کہ "اگر میں یہ کہوں کہ قرآن محمد بن حسن کی لغت میں نازل ہوا ہے تو ان کی بے مثال فصاحت و بلاغت کی بناء پر میں ایسا کہہ سکتا ہوں"۔۲۲۳ یہ صلاحیت کتابِ مجید کو مسلسل اور باقاعدہ کثرت سے پڑھتے رہنے سے ہی حاصل ہوتی ہے۔

امام محمدؒ فرمایا کرتے تھے کہ قرآن پڑھنے والا جتنا قرآن پڑھے، اسے سمجھ کر پڑھے۔۲۲۴

امام محمدؒ کے لیے فقہ میں درجۂ امامت کو پہنچنا ممکن نہ تھا، اگر آپ احکامِ فقہ کے مصدرِ اوّل (قرآن مجید) پر — اس کے اسلوب، حلال و حرام اور ناسخ و منسوخ کی حیثیت سے — پورا عبور حاصل نہ کر لیتے، اسی لیے آپؒ کے بارے میں مذکور ہے کہ آپ کتاب اللہ کے سب سے بڑے عالم تھے۔۲۲۵

امام محمد کے فہم قرآن کے بارے میں اسد بن فرات کی روایت ہے: "میں نے ایک دن محمد بن حسن سے کہا۔ "ذبیح اللہ کے بارے میں مختلف روایات ہیں کہ وہ کون تھے؟۔ کچھ لوگ کہتے ہیں کہ حضرت اسحٰق تھے، جبکہ کچھ دوسرے کہتے ہیں کہ وہ حضرت اسمٰعیل تھے"۔ امام محمدؒ نے جواب دیا: 'ہمارے نزدیک صحیح ترین روایت یہ ہے کہ ذبیح اللہ حضرت اسمٰعیل تھے۔ اس کی دلیل قرآن کریم کی آیت '**فبشرنا ها باسحٰق ومن وراء اسحٰق يعقوب** "(ہم نے اسے یعنی ابراہیمؑ کی بیوی کو اسحٰق کی اور اسحٰق کے بعد یعقوب کی خوشخبری دی۔) بھلا پھر ذبح اسحٰق کے ذریعے ابراہیمؑ کی آزمائش کیونکر ہوتی جب کہ اللہ تعالیٰ نے اسے اطلاع دے دی تھی کہ اسے اسحٰق بیٹے سے نوازا جائے گا اور اسحٰق کا بیٹا یعقوب ہوگا؟ سب پر واضح ہے کہ آزمائش اور امتحان تو اس چیز کا ہوتا ہے جس کا انجام معلوم نہ ہو، اور وہ حضرت اسمٰعیل ہی تھے۔۲۲۶

کلامی مسائل اور اِن میں امام محمد کا موقف

﴿۱۳۷﴾ دوسری صدی ہجری میں علماء کے حلقہ ہائے درس فکری و علمی مشکلات اور دشواریوں سے متعارف ہوئے۔ اس کا نتیجہ باہمی مناظرے اور جھگڑے کی صورت میں نکلا۔ بعض خلفاء بھی ان مناظروں میں شریک ہوتے تھے، اور ایک گروہ کی رائے دوسرے کی رائے پر غالب آ جاتی تھی۔

ان میں سے اہم ترین مشکل مسائل وہ تھے، جنہیں جہم بن صفوان ۲۲۷ نے ابھارا تھا، اور اس کے بعد یہی طرزِ عمل معتزلہ نے اختیار کیا جو صفات الٰہی کا انکار کرتے تھے اور قرآن میں وارد صفات الٰہی، مثلاً اللہ تعالیٰ کے سننے، دیکھنے اور کلام کرنے وغیرہ کی تاویل کرتے تھے، ۲۲۸ چنانچہ جہم کی رائے یہ تھی کہ اللہ تعالیٰ کو کسی ایسی صفت کے ساتھ متصف کرنا صحیح نہیں ہے، جس کے ساتھ اس کی مخلوق کو متصف کیا جاتا ہو، کیونکہ یہ چیز تشبیہ کی متقاضی ہے جو اللہ سبحانہٗ وتعالیٰ کے بارے میں محال ہے، کیونکہ اس کی مثل کوئی چیز نہیں ہے، لہٰذا اللہ کی ذات کے سوا اس کی کوئی صفت نہیں ہے۔

صفاتِ الٰہی کی نفی سے قرآن کے مخلوق ہونے کا پیچیدہ مسئلہ نکالا گیا، جس کے نتیجے میں کئی واقعات ومسائل نے جنم لیا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کلام الٰہی کے صفت الٰہی ہونے کی نفی کرنے کا تقاضا ہے کہ قرآن قدیم نہ ہو، بلکہ اللہ کی مخلوق ہو۔

اس بہت ہی خطرناک مسئلے کو نہ یہاں پیش کرنے کی گنجائش ہے، اور نہ اس کے متعلق تفصیلی گفتگو ہی ہوسکتی ہے۔ اس کی جانب اشارہ کرنے کا میرا مقصد، دراصل اس بارے میں امام محمدؒ کی رائے بیان کرنا ہے۔ آپ کی رائے اس بات کی دلیل ہے کہ آپ اس مسئلے میں اسی مسلک پر مضبوطی سے قائم تھے جو سلف صالحین کا تھا، نیز آپ کی رائے اس بات کی دلیل ہے کہ کتاب اللہ اور اس کے فہم کے ساتھ آپ کا گہرا تعلق تھا، نیز کتاب اللہ سے متعلق جو مسائل اٹھائے گئے تھے، ان میں آپ انتہا درجے کے ماہر اور تجربہ کار تھے۔

احمد بن قاسم بن عطیہ کا بیان ہے کہ میں نے ابوسلیمان جوزجانی سے یہ فرماتے ہوئے سنا

ہے کہ محمد بن حسن فرمارہے تھے: ’’اللہ کی قسم! میں ایسے شخص کے پیچھے نماز نہ پڑھوں گا جو کہتا ہے کہ قرآن مخلوق ہے۔۲۲۹اصول بزدوی کے مقدمے میں امام ابو یوسفؒ سے روایت منقول ہے کہ انہوں نے چھ ماہ تک مسئلۂ خلق قرآن پر امام ابوحنیفہؒ سے مناظرہ کیا جس کے آخر میں دونوں کا اس پر اتفاق ہو گیا کہ جو قرآن کے مخلوق ہونے کا قائل ہے وہ کافر ہے۔امام محمدؒ کا صحیح قول بھی یہی ہے۔

تاریخ بغداد میں مذکور ہے کہ۲۳۰قرآن کے مخلوق ہونے کے بارے میں نہ تو امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسفؒ نے گفتگو کی، اور نہ زفر، محمد اور ان کے کسی شاگرد ہی نے، بلکہ بشر مریسی اور ابن ابی فواد نے گفتگو کی اور انہوں نے الزام اصحابِ ابی حنیفہ پر لگا دیا۔

مذکورہ عبارت سے اس بات کا پتا چلتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اور آپ کے اصحاب کے مخالفین نے خلق قرآن کے بارے میں بعض احناف کی آراء کی آڑ میں یہ بات عام کرنے کے لیے موقع غنیمت سمجھا کہ امام ابوحنیفہ اور اُن کے اصحاب نے اس پیچیدہ مسئلے پر بحث کی ہے۔مزید براں جلتی پر تیل کا کام معتزلہ کے طرزِ عمل نے کیا جو اپنے مذہب کو با اثر اہل علم اور اہل فقہ کی طرف غلط طور پر منسوب کر کے لوگوں میں پھیلایا کرتے تھے۔۲۳۱

عبداللہ بن ابی حنیفہ دبوسی سے مروی ہے کہ میں نے محمدؒ بن حسن کو فرماتے ہوئے سنا: ’’قرآن کریم اور ثقہ راویوں کے ذریعے مروی احادیث رسولؐ میں وارد صفاتِ الٰہی پر بغیر کسی تفسیر، توصیف اور تشبیہ کے، ایمان لانے پر مشرق سے مغرب تک تمام فقہاء کا اتفاق ہے۔پس ان صفات کی جس نے کچھ بھی تفسیر کی، یقیناً وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقے [دین اسلام] سے خارج ہو گیا اور مسلمانوں کی جماعت سے نکل گیا۔۲۳۲انہوں نے نہ تو ان صفات الٰہی کی وضاحت کی ہے اور نہ ان کی تفسیر ہی بیان کی، بلکہ اتنا فتویٰ دینے پر اکتفاء کیا جتنا کتاب وسنت میں مذکور ہے۔جس نے جہم کا قول اختیار کیا وہ بھی مسلمانوں کی جماعت سے خارج ہو گیا، کیونکہ اس نے اللہ کو ایسی صفت کے ساتھ متصف کیا جو فی الواقع ویسی نہیں ہے‘‘۔۲۳۳

مذکورہ بیان ان الزام لگانے والوں کا رد ہے، جو کہتے ہیں کہ امام محمدؒ خلق قرآن کی طرف

لوگوں کو دعوت دیتے تھے، یا یہ کہ وہ نفی صفاتِ الٰہیہ کے سلسلے میں جہم کی رائے کے ہمنوا تھے،۲۳۴ حالانکہ آپؒ ان صفاتِ الٰہیہ کو ان کی کسی قسم کی تفسیر یا تاویل کیے بغیر لیتے تھے، جیسا کہ سلف صالحین کا مذہب ہے۔

کیا امام محمد جہمی یا مرجئ تھے؟

﴿۱۳۸﴾ جس طرح امام محمد پر جہمی ہونے کا الزام لگایا گیا ہے، اسی طرح آپ پر یہ الزام بھی لگایا گیا کہ آپ مُرجۂ سے تعلق رکھتے تھے۔۲۳۵ مُرجۂ کا اطلاق، جیسا کہ تاریخی طور پر معروف ہے،۲۳۶ دو گروہوں پر ہوتا ہے۔ ایک گروہ تو وہ ہے جس نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے درمیان پیدا ہونے والے اختلاف، بالخصوص فتنۂ کبریٰ کے بارے میں کوئی حکم لگانے سے توقف کیا۔ دوسرا گروہ وہ ہے جس کا نظریہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کفر کے علاوہ ہر گناہ معاف کر دے گا، نیز ایمان کے ساتھ معصیت اسی طرح نقصان دہ نہیں ہے جس طرح کفر کے ساتھ اطاعت نفع مند نہیں ہے۔ امام محمدؒ پر مُرجئ ہونے کا الزام لگانے والوں کے نزدیک وہ اسی دوسرے گروہ سے تعلق رکھتے تھے۔

ہمارے پاس امام محمدؒ سے مروی ایسی نصوص نہیں ہیں، جو صراحۃً اس بات پر دلالت کرتی ہوں کہ آپ مرجئ تھے۔ لہٰذا راجح امر یہی ہے کہ امام محمدؒ ان نظریات پر ایمان نہیں رکھتے تھے، جن پر اس فرقے کا ایمان تھا۔ انہی نظریات نے معصیت کا ارتکاب کرنے والوں کے سامنے گناہ کا دروازہ چوپٹ کھول دیا۔ حضرت زید بن علی بن حسن نے اس فرقے کے بارے میں فرمایا: ''میں مُرجۂ سے اپنی براءت کا اظہار کرتا ہوں جو فاسقوں اور نافرمانوں کو اللہ کی بخشش کی امید دلاتے ہیں۔۲۳۷ امام محمدؒ کی خشیتِ الٰہی اور خوفِ خدا دیکھتے ہوئے یہ تصور بھی نہیں کیا جا سکتا کہ وہ یہ نظریہ رکھتے ہوں گے کہ ایمان کے ساتھ معصیت نقصان دہ نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ آپؒ اپنی فقہ میں احتیاط کی طرف مائل نظر آتے ہیں۔ امام محمدؒ ان لوگوں کے خلاف قتال کرنے کے حق میں ہیں جو سنت کے تارک ہیں اور دینی شعائر کا لحاظ نہیں کرتے۔ آپ سے مروی ہے کہ اگر کسی علاقے کے لوگ اذان اور اقامت ترک کرنے پر اصرار کریں تو انہیں اذان اور اقامت کہنے کا حکم دیا جائے۔

اگر وہ یہ حکم ماننے سے انکار کر دیں تو ان سے اس طرح قتال کیا جائے جیسا کہ فرائض و واجبات کے ترک کرنے والوں سے قتال کیا جاتا ہے۔

امام ابو یوسفؒ کا قول ہے کہ قتال فرائض و واجبات کے ترک کرنے پر کیا جائے گا، البتہ سنت کے تارک کو سزا دی جائے گی، تا کہ واجب اور غیر واجب کے درمیان فرق واضح ہو جائے۔ اس کے برعکس امام محمدؒ کا قول یہ ہے کہ وہ چیزیں جو دین کی علامتیں یا شعار ہیں، انہیں ترک کرنے پر اصرار کرنا دین کا استخفاف ہے، لہٰذا اس پر بھی ان سے قتال کیا جائے گا۔ ۲۳۸

جو شخص یہ نظریہ رکھتا ہو کہ سنن کو نظر انداز کرنے والوں کے خلاف قتال کیا جائے گا، وہ واضح طور پر اس شخص کی رائے کو رد کرے گا جو ایمان کے ساتھ معصیت کو نقصان دہ نہیں سمجھتا، بلکہ وہ تو اعتقاد اور عمل کو باہم لازم و ملزوم قرار دے گا، جو اس بات کی واضح دلیل ہے کہ اس کے نزدیک ایمان قلبی تصدیق اور اعضاء کے عمل دونوں کا نام ہے۔ ۲۳۹ اس نظریے کے قائلین مرجئہ نہیں تھے، کیونکہ مرجئہ ایمان اور عمل کے درمیان فرق کرتے تھے۔ ان میں سے کچھ غالی ۲۴۰ لوگوں کا تصور یہ تھا کہ جو شخص اپنے دل میں ایمان و اعتقاد رکھے، پھر خواہ وہ اپنی زبان سے علانیہ کفریہ الفاظ کہے، بتوں کی پرستش کرے، یہودیت و نصرانیت اختیار کرے اور صلیب کا پرستار بن کر اسی پر جان دے دے تو وہ اللہ کے ہاں کامل الایمان مومن ہے۔

اس سے یہ بات معلوم ہو جاتی ہے کہ امام محمدؒ اس مفہوم کے لحاظ سے ہرگز مرجئہ سے تعلق نہیں رکھتے تھے۔ شاید امام محمدؒ اور ان جیسے دیگر فقہاء پر مرجئی ہونے کے الزام کا باعث یہ ہو کہ معتزلہ ہر اس شخص کو مرجئی کہہ کر بدنام کرتے تھے، جو ان کے نظریات، بالخصوص گناہ کبیرہ کے مرتکب کے بارے میں ان کے نظریے کا مخالف ہوتا۔ ۲۴۱ معتزلہ کا نظریہ یہ تھا کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب ہمیشہ جہنم میں رہے گا، جب کہ فقہاء کا نظریہ اس کے برعکس تھا۔ فقہاء کہتے تھے کہ گناہ کبیرہ کے مرتکب کو ایک خاص حد تک عذاب دیا جائے گا، پھر اللہ تعالیٰ اسے معاف کر دے گا۔ علامہ شہرستانی ۲۴۲ جب امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کے بارے میں روایت کرتے ہیں کہ وہ مرجئۃ السنۃ ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ صرف اس مفہوم میں مرجئہ ہیں جس کا اطلاق معتزلہ

نے ان پر کیا ہے،۲۴۳ اسی طرح وہ دیگر فقہاء پر اس کا اطلاق کرتے ہیں۔

امام محمد نے کلامی مسائل میں دلچسپی کیوں نہ لی؟

﴿۱۳۹﴾ اس بناء پر جہاں تک میرا خیال ہے، امام محمدؒ ان فرقوں سے مکالمہ ومباحثہ کی طرف توجہ نہیں دیتے تھے جو علم الکلام کے مسائل میں الجھے ہوئے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ اس موضوع پر نہ تو آپ سے کوئی روایت منقول ہے اور نہ آپ کی کوئی تالیف ہے۔ اسی طرح آپ کی طرف منسوب یہ بات بھی درست نہیں کہ آپ نے عقیدے کے بارے میں ایک قصیدہ نظم کیا تھا۔ آئندہ فصل میں اس قصیدے کے بارے میں گفتگو کی گئی ہے جو آپ کی طرف اس قصیدے کی نسبت کو غلط ثابت کر دیتی ہے۔

جو بات اس حقیقت پر دلالت کرتی ہے کہ امام محمدؒ عقیدے کے بارے میں ان فرقوں کے اٹھائے ہوئے مسائل میں دلچسپی نہیں رکھتے تھے، وہ آپ کی جانب سے علم الکلام کی مذمت ہے، تاہم اس میں کوئی شک نہیں کہ آپؒ نے صرف ان لوگوں کی مذمت کی ہے۲۴۴ جو تاویل میں اسراف سے کام لیتے تھے، اور دین حنیف کے عقائد میں سلف صالحین کے طریقے کی مخالفت کرتے تھے، آپ نے مطلقاً علم کلام کی مذمت نہیں کی۔

امام محمدؒ سے منقول ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا: ''اللہ عمرو بن عبید۲۴۵ پر لعنت کرے کیونکہ اس نے لوگوں کے لیے ایسے مسائل میں کلام کرنے کا دروازہ کھولا ہے جس کا انہیں کوئی فائدہ نہیں ہے''۔ امام محمدؒ کا بیان ہے کہ امام ابوحنیفہؒ ہمیں تفقہ (دین کی گہری سمجھ) پر ابھارا کرتے تھے اور کلامی مسائل سے منع کیا کرتے تھے۔۲۴۶

کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ امام محمدؒ کو اپنے زمانے کے علماء کے درمیان برپا کلامی اختلافات کا علم نہ تھا؟ اور اگر علم تھا تو کلامی مسائل پر بحث کرنے کے بارے میں آپ کا موقف کیا تھا؟

امام محمدؒ کی زندگی سے یہ حقیقت نمایاں اور واضح ہے، اور اس کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ امام محمدؒ نے اپنے آپ کو ہر طرف سے کاٹ کر پوری یکسوئی، توجہ اور انہماک کے ساتھ علم

فقہ کے پڑھنے پڑھانے اور اسے مدوّن کرنے کے لیے وقف کر رکھا تھا۔ علم فقہ کے علاوہ کسی چیز سے آپ کو دلچسپی نہ تھی، اگرچہ حدیث، تفسیر اور لغت میں آپؒ کا درجۂ امامت پر فائز ہونا بھی ایک مسلمہ حقیقت ہے۔

اس پس منظر میں میری ترجیح یہ ہے کہ امام محمدؒ طبعاً کلامی مسائل میں الجھنے سے متنفر تھے، نہ کہ آپ ان کے بارے میں غور وخوض کرنے سے قاصر تھے۔ آپ کا اس بات پر یقین تھا کہ ان مسائل پر گفتگو کرنے کا صحیح طریقہ وہی ہے جو سلف صالحین نے بغیر کسی عقلی مبالغے کے آیات الٰہی اور سنتِ رسولؐ پر اعتماد کرتے ہوئے اپنایا ہے، کیونکہ عقلی مبالغہ آمیزی لوگوں کے عقائد کا تحفظ کرنے سے زیادہ انہیں بگاڑتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں امام محمدؒ کا نقطہ نظر یہ تھا کہ علم میں مشغولیت اسی صورت میں لازم اور ضروری ہے، جب وہ لوگوں کے لیے دین ودنیا میں نفع مند ہو۔ علم میں مشغولیت فکری دنگل کا ایسا اکھاڑا نہ بن جائے جس کا نتیجہ انحراف اور شک کے سوا کچھ نہیں ہوتا۔

حقیقت یہ ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک علم فقہ وہی ہے جو لوگوں کے لیے دنیا وآخرت کی اس سعادت مندی کو یقینی بنا دے جس کے وہ متلاشی ہیں۔ جن مسائل میں کلامی فرقے الجھے ہوئے تھے، وہ اس وقت قرآن وسنت کی حدود سے تجاوز کر کے بھونڈی تاویلات کا روپ دھار چکے تھے اور لوگوں کی گمراہی اور ضلالت کا سبب بن رہے تھے۔ اس بحث سے یہ بات نکھر کر سامنے آتی ہے کہ امام محمدؒ ان کلامی اختلافات سے پوری طرح واقف تھے، جو آپؒ کے دور میں علماء کے حلقہ ہائے درس میں موضوع بنے ہوئے تھے۔ آپ ان میں زیادہ مشغول نہیں ہوئے، کیونکہ یہ ایک بے سود اور بے مصرف کوشش ومشقت تھی، چاہے ان اختلافات میں فساد والحاد کا کوئی اندیشہ نہ بھی تھا۔

علم کلام کے بارے میں امام محمدؒ کا نقطۂ نظر، جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے، یہ تھا کہ نصوص کے ظاہر تک محدود رہا جائے اور صحابہ وتابعین کے طریقے کی پیروی کی جائے۔

اسی طرح امام محمدؒ جس پرہیز گاری اور زہد وتقویٰ سے متصف تھے، شاید ان کلامی مسائل میں الجھنے سے جن میں مختلف فرقے بالخصوص معتزلہ الجھے ہوئے تھے، انہیں متنفر کرنے میں یہ تقویٰ بھی ایک مددگار عامل تھا۔ [۲۴۷]

امام محمدؒ کی فصاحت اور ریاضی دانی

﴿۱۴۰﴾ امام شافعیؒ کے قول کے مطابق امام محمدؒ سب سے زیادہ فصیح اللسان تھے۔۲۴۸ آپؒ کا اسلوبِ بیان قرآنی اسلوب کا مظہر تھا، یعنی آپ کی عبارت پرشکوہ، فصیح و بلیغ، خوبصورت، محکم پیرائے کی حامل اور اثر آفرین تھی۔ امام محمدؒ کی تالیفات کا مطالعہ کرنے والا محسوس کرے گا کہ آپ کی تالیفات ٹھوس علمی فکر اور انتہائی مضبوط عبارت کا شاہکار ہیں۔ اس میں کوئی تعجب کی بات بھی نہیں، کیونکہ امام محمدؒ نے جس طرح حدیث وفقہ کی تعلیم حاصل کرنے پر دل کھول کر خرچ کیا، اسی طرح لغت و ادب کی تعلیم کے حصول میں بھی فیاضی کے ساتھ اپنا مال خرچ کیا تھا۔

امام محمدؒ نہ صرف ایک خوبصورت ادبی اسلوب کے مالک تھے، بلکہ آپ بنیادی طور پر لغوی بھی تھے۔ اثباتِ لغت میں آپ کا قول حجت تھا۔ اصمعی اور ابوعبیدہ نے بہت سے مقامات پر آپ کا قول اختیار کیا ہے۔۲۴۹ ثعلب کہا کرتے تھے کہ ''امام محمدؒ سیبویہ کے ہم پلہ تھے اور ہمارے نزدیک سند کا درجہ رکھتے تھے، لغت میں آپ کا قول حجت تھا''۔۲۵۰

امام محمدؒ کی لغوی مہارت آپ کی فقہی تالیفات میں نکھر کر سامنے آئی۔ یہ تالیفات متنوع مسائل پر مشتمل ہیں اور ان کی بنیاد اصولِ لغت اور اس کے قواعد پر ہے۔ بعض اوقات شیخین کے ساتھ آپ کا اختلاف بھی لغوی مسائل کی بناء پر تھا۔

ابن یعیش نے شرح خطبة کتاب المفصل میں بیان کیا ہے کہ امام محمدؒ نے اپنی شہرہ آفاق کتاب الجامع الکبیر کی ''کتاب الایمان'' میں ایسے فقہی مسائل درج کیے ہیں جو عربی زبان کے اصول پر مبنی ہیں اور جنہیں صرف وہی شخص سمجھ سکتا ہے، جسے علم لغت میں خاص مہارت و تجربہ ہو۔ آپؒ کے بیان کردہ دقیق مسائل کی ایک مثال آپ کا یہ قول ہے کہ جب کوئی شخص کہے:

أي عبيدي ضربک فهو حُر ، فضربه الجميع عتقوا (میرے جس غلام نے بھی تیری پٹائی کی، وہ آزاد ہے، چنانچہ تمام غلاموں نے اس کی پٹائی کر دی تو اس صورت میں سب غلام آزاد ہوں گے)۔ اور اگر کسی نے کہا: أي عبيدي ضربته فهو حُر لم يعتق الا الاوّل منهم،

(میرے جس غلام کی تم نے پٹائی کی وہ آزاد ہے، تو جس کی پہلے پٹائی کی گئی، صرف وہی آزاد ہو گا)۔ اس مسئلے میں اس خبر کا بیان نحوی کلام کے مطابق کیا گیا ہے، اور یہ اس لحاظ سے کہ پہلے مسئلے میں فعل کی نسبت عام یعنی أی کی ضمیر کی طرف ہے اور أی کلمہ میں عموم پایا جاتا ہے، جبکہ دوسرے مسئلے میں فعل کی نسبت خاص کی طرف ہے، کیونکہ اس میں فعل مخاطب کی ضمیر کی طرف ہے جو خاص ہے۔ ۲۵۱

جامع مسانید الامام الاعظم کے مؤلف ۲۵۲ کا بیان ہے کہ ابوبکر رازی نے **الجامع الکبیر** کی شرح میں کہا: ''میں **الجامع الکبیر** کے مسائلِ نحو کو بعض ماہرین کے سامنے پڑھا کرتا تھا (کہا جاتا ہے کہ ایک نحوی ابوعلی فارسی تھا)، تو وہ اس کتاب کے مصنف امام محمدؒ کی نحوی مہارت وشہرت پر حیرت کا اظہار کرتے تھے''۔

ابن جنی ۲۵۳ کا امام محمدؒ کی تصنیفات اور علم نحو میں آپ کے رسوخ کے بارے میں قول ہے کہ ان کے ساتھی ان کتابوں سے علل اکٹھی کرتے ہیں، جو آپؒ کے کلام بکھری ہوئی ہیں، اور نرمی اور ملاطفت کے ساتھ کلام نے انہیں جوڑ رکھا ہے۔

امام محمدؒ اور شیخین (امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ) کے درمیان مختلف فیہ فقہی مسائل، جن کی بنیاد لغت ہے، کی ایک مثال یہ ہے۔ اگر ایک آدمی نے دوسرے سے کہا: **زنأت فی الجبل ، وقال عنیت الصعود فیه** تو شیخین کے قول کے مطابق اس پر حد جاری ہوگی، جبکہ امام محمدؒ کے قول کے مطابق اس پر حد جاری نہ ہوگی، کیونکہ اہل لغت یہ لفظ، یعنی **زنأت** پہاڑ کا تذکرہ کرتے وقت استعمال کرتے ہیں اور اس سے مراد لیتے ہیں ''بلندی پر چڑھنا'' ۲۵۴ (یعنی اس کا معنی ''میں نے زنا'' کیا نہیں، بلکہ اس کا معنی ہے: ''میں پہاڑ پر چڑھا'')۔

امام سرخسی کی کتاب **المبسوط** کے **باب المضاربہ** ۲۵۵ میں مذکور ہے کہ امام ابو یوسفؒ کی رائے یہ ہے کہ اگر یوں کہا جائے: **علی أن للمضارب شرکاً فی الربح** ، تو مضارب کا نفع میں آدھا حصہ ہوگا، کیونکہ لفظ **شرک** لفظ **شرکة** کا ہم معنی ہے جو برابری کا متقاضی ہے۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ ایسی صورت میں مضاربت فاسد ہے، کیونکہ اس عبارت میں

لفظ شرک نصیب (یعنی حصے) کا ہم معنی ہے۔ اس کی دلیل یہ ارشادالٰہی ہے: أم لهم شرک في السمٰوٰت (کیا آسمانوں میں ان کا کچھ حصہ ہے؟)، گویا کہنے والے نے کہا کہ میرے ذمے مضارب کا ایک حصہ ہے اور وہ نامعلوم ہے۔

بلاشبہ کلمہ شرک اپنے بعض لغوی استعمالات میں شریک کے معنی دیتا ہے، لیکن جس انداز میں اس عبارت میں یہ لفظ لایا گیا ہے، اس میں اس کی تفسیر نصیب کے معنی میں کرنا، شریک کے معنی میں کرنے کے مقابلے میں زیادہ راجح ہے۔ یہ امام محمدؒ کی دقیق لغوی حس اور آپ کی فقہ میں اس کے اثر کی دلیل ہے۔

﴿۱۴۱﴾ امام محمدؒ کے امام فی اللغہ ہونے کے باوجود آپ کے متعلق منقول ہے کہ بعض اوقات غیر فصیح الفاظ استعمال کر جاتے تھے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ عامۃ الناس کی زبان پر چڑھے ہوئے تھے اور مخصوص دلالتوں کے حامل تھے، لہٰذا آپ بھی انہیں استعمال کرتے تھے تاکہ آپ لوگوں کو انہی الفاظ کے ساتھ مخاطب کریں، جو ان کے ہاں معروف ہیں اور وہ ان سے مانوس ہیں۔ اس طرح ان کے لیے احکام کو سمجھنا آسان ہوگا۔ اس مقصد کے لیے آپ انتہا درجے کے حریص تھے۔ اس کی ایک مثال امام سرخسی کی بیان کردہ یہ روایت ہے ۲۵۶ کہ: اہلِ ادب نے امام محمدؒ پر اعتراض کیا کہ امام محمد حنطة مقلوة کے بجائے حنطة مقلية (بھونی ہوئی گندم) کہتے ہیں۔ سرخسی نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ امام محمدؒ فصیح فی اللغہ تھے، تاہم آپ نے یہ لفظ گندم کے سلسلے میں استعمال کرنا مناسب سمجھا ہے جس کا اصل مقصد لوگوں کے لیے احکام کی وضاحت کرنا ہے۔ آپ نے اس میں وہ لفظ استعمال کیا ہے جو لوگوں کے ہاں معروف ہے، ورنہ آپ پر ان دونوں لفظوں کا فرق پوشیدہ نہ تھا۔ ۲۵۷

یہ بھی روایت ہے کہ امام محمدؒ نے بعض غیر عربی الفاظ بھی استعمال کیے ہیں، کیونکہ آپ ایسے معاشرے کے باسی تھے جو فارسی تہذیب کے عہد سے قریب تھا، قطع نظر اس سے کہ اس معاشرے میں قرآن کریم کی لغت فارسی پر غلبہ حاصل کر چکی تھی اور فارسی تغییر و تعریب کی زد میں تھی، تاہم فارسی کا اثر یا اس کے بعض مفردات کا وجود باقی تھا۔ اور یہ مفردات عامۃ الناس کی زبان پر جاری

تھے۔ان مفردات کا استعمال دراصل لوگوں کو اسی سطح کے مطابق مخاطب کرنا تھا جسے وہ سمجھتے تھے، تاکہ انہیں احکام کے قریب کیا جائے اور اُن کے لیے تفہیم کو آسان بنا دیا جائے۔ ۲۵۸ یہ چیز امام محمدؒ کی فصاحت اور امام اللغہ ہونے میں قادح اور رکاوٹ نہیں ہے۔

﴿۱۴۲﴾ امام محمدؒ جس طرح عربی زبان میں امام تھے، اسی طرح حساب میں بھی آگے تھے۔ اصول سے فروع اخذ کرنے میں ماہر تھے۔ قاری کے لیے آپ کی کتاب **الاصل** یا **الجامع الکبیر** کا مطالعہ کر لینا یہ جاننے کے لیے کافی ہے کہ امام محمدؒ کو مسائل پیش کرنے اور ان کے احکام بیان کرنے میں گہری مہارت حاصل تھی۔ آپ کو حسابی حصوں اور ان کی مقداروں پر علمی قدرت حاصل تھی۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ امام محمدؒ کو مسائل فرض کرنے اور ان کی صورت گری میں انتہاء درجے کا زرخیز ذہن اور طاقت ور فکر کی حامل دماغی صلاحیت سے نوازا گیا تھا۔

امام محمدؒ کی حسابی قابلیت اور مسائل فرض کرنے میں آپ کی انتہاء درجے کی مہارت کی ایک مثال **کتاب الامالی** میں بیان ہوئی ہے۔ ۲۵۹ اس کے مطابق دو آدمیوں کے درمیان ایک گھر مشترک ہے، جب کہ ایک تیسرا آدمی بھی اس میں اپنے حق کا دعویدار ہے، خواہ اس کا اعتراف دونوں شریکوں میں سے ایک کرے، یا دونوں کریں، آپ نے اس گھر میں ہر فرد کا حصہ بیان کر کے مہارت و قابلیت کے ساتھ شاندار عمدہ ممکنہ صورتیں بیان کی ہیں۔

﴿۱۴۳﴾ خلاصۂ کلام یہ ہے کہ امام محمد معتدل شخصیت کے مالک تھے جنہیں اپنی خودداری اور عزت نفس پر ناز تھا۔ آپ بے مثال عبقری صلاحیت کے حامل تھے۔ آپ نے ایک مقدس مقصد کی خاطر علم حاصل کیا، اس کی خاطر آپ نے اپنا سب کچھ لگا دیا اور کچھ بچا کر نہ رکھا۔ آپ کے معاشرتی حالات اور آپ کے دور کے فکری حالات نے علم کے لیے آپ کی پاکیزہ استعداد کے مطابق ابداع و نجاح کے مواقع فراہم کیے۔ آپ نے اپنی مختصر عمر میں وہ علمی شان و شوکت اور بلندی حاصل کی جسے ہماری فقہی میراث میں بالخصوص اور انسانی ثقافت میں بالعموم قائدانہ مقام حاصل ہے۔

فصل-۴

امام محمدؒ کی علمی خدمات اور کارنامے

کثرتِ تالیفات اور علمی منہج

﴿۱۴۴﴾ امام محمدؒ کی بہت سی کتابیں ہیں ۲۶۰ جو حنفی فقہ کے بنیادی مراجع میں شمار ہوتی ہیں۔ دراصل امام محمد کے استاذ گرامی امام ابوحنیفہ نے تصنیف و تالیف سے زیادہ اپنے شاگردوں کی تربیت و تیاری پر توجہ دی۔ صرف چند چھوٹے چھوٹے رسائل ان کی طرف منسوب ہیں، جن کا مرکزی موضوع عقیدہ ہے۔

جہاں تک امام ابو یوسفؒ کا تعلق ہے، ان کے بارے میں کہا گیا ہے کہ ان کی تالیفات کی تعداد چالیس ہے۔ ان میں سے ہم تک صرف **كتاب الخراج**، **كتاب الآثار**، **الردّ على سير الأوزاعي** اور **اختلاف أبي حنيفه وابن أبي ليلى** پہنچی ہیں۔ ان میں سے جس کا جو بھی علمی مقام ہو، اس کا موازنہ ان تصنیفات سے نہیں کیا جا سکتا جو امام محمدؒ نے یادگار چھوڑی ہیں۔ تدوینِ فقہ کے ضمن میں آپ کی سب سے اہم خدمت ایک منہج کا تعین ہے جو آپ سے پہلے کسی نے اختیار نہیں کیا تھا۔

یہ منہج بالعموم مربوط اور منطقی تسلسل کے ساتھ واقعات فرض کرتے ہوئے مسائل کی تفصیلات و فروع بیان کرتے وقت عملی صورت میں سامنے آتا ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ ہر مسئلے کے لیے شرعی حکم کے اثبات کے لیے اجتہاد کا رنگ لیے ہوتا ہے۔

امام محمدؒ کے اس منہج نے تدوین فقہ کو وسعتوں کی ایک نئی صورت عطا کی جو اس سے قبل معروف و مروّج نہ تھی۔

تالیفات کی درجہ بندی

﴿۱۴۵﴾ امام محمدؒ کی علمی خدمات یا آپ کی کتابیں ثقاہت اور اعتماد کے لحاظ سے سب ایک درجے کی نہیں ہیں۔ ان میں سے بعض کتب **ظاهر الرواية** یا **مشهور الروايه** کے نام سے موسوم کی جاتی ہیں۔ یہ آپؒ کی مشہور روایات ہیں، جو ثقہ راویوں کے ذریعے منقول ہیں۔ دراصل یہی کتب مذہب حنفی کا اساسی مرجع وماخذ ہیں۔ آپؒ کی بعض تصنیفات **نادر الرواية** یا **بعض الروايه** کے نام سے تعبیر کی جاتی ہیں، کیونکہ پہلی روایات کی طرح یہ ایسی روایات نہیں ہیں جو ثقہ راویوں کے ذریعے آپ سے مروی ہوں، بلکہ ثقاہت اور اعتماد کے لحاظ سے ان کا معیار اور درجہ کتب **ظاهر الروايه** کو نہیں پہنچتا۔

امام محمدؒ کی کتب **ظاهر الروايه** یا **مشهور الروايه** یہ ہیں: **المبسوط، الجامع الصغير، الجامع الكبير، السير الصغير، السير الكبير، الزيادات**۔ ان کتابوں کو ''اصول'' کا نام بھی دیا جاتا ہے، تاہم ان کتب میں سے بعض[۲۶۱] کو بعض مؤرخین اور علماء کے نزدیک ''اصول'' میں شمار نہیں کیا جاتا۔

نادر الروايه یا **بعض الروايه** کتابیں یہ ہیں: **رقيات، جرجانيات، كيسانيات، هارونيات، النوادر**۔

مذکورہ کتب کے علاوہ بھی امام محمدؒ کی تالیفات ہیں، جنہیں مؤرخین نے نہ تو کتب **ظاهر الروايه** میں جگہ دی ہے اور نہ کتب **غير ظاهر الروايه** میں ہی، مثلاً **الآثار، الحجة، الموطا، زيادة الزيادات، الاكتساب فى الرزق المستطاب**۔

بعض محدثین[۲۶۲] کی رائے یہ ہے کہ **كتاب الآثار، ظاهر الروايه** میں شامل ہے۔

اسی طرح وہ روایات بھی جو امام شافعیؒ نے اپنی **كتاب الأم** میں امام محمد کی روایات کی حیثیت سے نقل کی ہیں، اور انہیں **الردّ على محمد بن الحسن** کا نام دیا ہے۔

مذکورہ کتب کے علاوہ بھی چند اور مؤلفات ہیں جن کی امام محمدؒ کی طرف نسبت میں اختلاف

ہے، مثلاً کتاب الحیل، الرضاع اور العقیدہ۔

ذیل میں امام محمدؒ کی ان کتابوں کا تعارف دیا جا رہا ہے جن کے بارے میں ہم تک معلومات پہنچی ہیں۔

الأصل، اس کا منہج اور اہم خطی نسخے

﴿۱۴۶﴾ امام محمد کی سب سے بڑی اور اہم ترین کتاب المبسوط یا الأصل ہے۔ اسے الأصل اس لیے کہا گیا ہے کہ یہ آپ کی اوّلین تصنیف ہے۔۲۶۳ امام محمدؒ نے اپنی اس تصنیف میں فقہی مسائل کے موضوعات کے لحاظ سے ابواب قائم کرنے کا اسلوب اختیار کیا ہے۔ جب وہ ایک موضوع کے مسائل مکمل طور پر بیان کر دیتے ہیں تو اسے کتاب کا نام دیتے ہیں، مثلاً کتاب الصلوۃ، کتاب الزکوۃ، کتاب الرھن، کتاب الشفعۃ وغیرہ۔ جب ان مختلف کتب کو جمع کر کے ایک دوسرے کے ساتھ ملا دیا گیا تو جیسا کہ ابن ندیم نے الفھرست میں بیان کیا ہے،۲۶۴ تصانیف کا ایک مجموعہ وجود میں آ گیا۔ یہ مجموعہ فقہی ابواب کی تفریعات و تفاصیل پر مشتمل تھا، لہٰذا متفرق کتب کے اس کامل مجموعے کا نام المبسوط رکھ دیا گیا۔ اسی بناء پر فقہاء اس کا تذکرہ دو طرح سے کرتے ہیں۔ بعض اوقات وہ اسے ایک کتاب سے، اور بعض اوقات اسے مجموعۂ کتب سے تعبیر کرتے ہیں۔ جب کہا جائے کہ امام محمدؒ نے کتاب العاریۃ میں فرمایا، یا امام محمدؒ نے کتاب الودیعہ میں فرمایا، تو اس سے ان کی مراد المبسوط کے مجموعۂ کتب میں سے ایک کتاب ہوتی ہے۔۲۶۵

امام محمدؒ نے اپنی اس کتاب کے آغاز میں اختصار کے ساتھ جو کچھ لکھا ہے، وہ اس کتاب کی تالیف میں آپؒ کے منہج کی پوری وضاحت کر دیتا ہے۔ اس میں فرماتے ہیں کہ ”میں نے تمہارے سامنے ابوحنیفہؒ کے مسلک، ابو یوسفؒ کے مسلک اور اپنے مسلک کی وضاحت کر دی ہے، جس مسئلے میں کسی اختلاف کا ذکر نہ ہو تو سمجھ لو کہ وہ ہم سب کا مسلک ہے“۔

امام محمدؒ نے المبسوط میں شیخین (امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ) اور اپنے مذہب کے

مطابق فروعی مسائل بیان کیے ہیں اور اس کے ساتھ ساتھ ابن ابی لیلیٰ، زُفر بن حسن اور اہل مدینہ کی آراء بھی بیان کی ہیں، تاہم اس ضخیم کتاب میں ان حضرات کی آراء کا حصہ بہت کم ہے۔

﴿۱۴۷﴾ امام محمدؒ بالعموم مذکورہ تمام فقہاء کی آراء اور اپنی خاص آراء کو صرف تحریر کر دینے پر ہی اکتفاء نہیں کرتے، بلکہ ان کا تجزیہ و تحلیل کرتے ہیں۔ اس کے بعد آپ یہ آراء قبول کر لیتے ہیں، یا انہیں مسترد کر دیتے ہیں۔

امام محمدؒ اپنے مناقشات و تعلیلات کے دوران میں اس حکم کی وجہ بیان کرنے کے لیے جسے وہ مناسب سمجھتے ہیں، نظائر و اشباہ بیان کرنے کا خاص اہتمام کرتے ہیں۔ یہی منہج و اسلوب آپ کی تمام تصنیفات میں نمایاں طور پر نظر آتا ہے۔

اس کتاب کی اتنی بڑی ضخامت کا بنیادی سبب یہ ہے کہ یہ جن فقہی فروع پر مشتمل ہے، ان کی غالب اکثریت فرضی مسائل پر مشتمل ہے۔

دوسری صدی ہجری میں فقہ تقدیری (فرضی مسائل پر مشتمل فقہ) کا ارتقاء ہوا۔ اس کا آغاز پہلی صدی ہجری کے اواخر سے ہو چکا تھا۔ خاص طور پر عراق میں اس کا چلن عام ہوا۔ امام ابوحنیفہؒ اپنے ہم عصر فقہاء میں سب سے زیادہ فرضی مسائل پر توجہ دیتے اور ان کے وقوع پذیر ہونے کا اندازہ کر کے ان کے احکام بیان کرتے تھے۔ ۲۶۶

اس سلسلے میں امام ابوحنیفہؒ کے تلامذہ نے اُن کے منہج کی پیروی کی۔ امام محمدؒ نے بھی اپنی کتاب **المبسوط** یا **الأصل** میں شیخین (امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ) کے اور اپنے بیان کردہ ایسے فقہی فروع تحریر کیے ہیں جو ابھی وقوع پذیر نہیں ہوئے تھے، بلکہ ممکن الوقوع تھے۔

امام محمدؒ کی مذکورہ کتاب اور دیگر کتابوں میں فقہ تقدیری کے ضمن میں قابل توجہ بات یہ ہے کہ یہ مسائل جگہ جگہ بکھرے ہوئے نہیں ہیں، بلکہ وحدت موضوع و فرضیت کی لڑی میں پروئے ہوئے ہیں۔ ان کا باہمی ربط اور عقلی تسلسل ایسا ہے کہ ہر مسئلہ، اپنے بعد آنے والے مسئلے کے ساتھ جڑا ہوا ہے اور ایک ایک مسئلہ اپنی ممکنہ عقلی صورتوں کے لحاظ سے مذکور ہے۔ ۲۶۷

المبسوط کی ضخامت دیکھتے ہوئے اس میں دلائل کچھ زیادہ نہیں ہیں۔ یہ دلائل کبھی تو اس

کی بعض کتب کے شروع میں مذکورہ ہوتے ہیں اور کبھی فصول وابواب کی درجہ بندی کرتے وقت مذکور ہوتے ہیں۔

مرحوم شیخ کوثری کہتے ہیں کہ امام محمدؒ اس صورت میں دلائل بیان نہیں کرتے جب آپ کے طبقے کے جمہور فقہاء کے اختیار کردہ مسائل پر احادیث دلالت کرتی ہوں۔ آپ صرف ان مسائل کے بارے میں دلائل بیان کرتے ہیں جن کے بارے میں جمہور فقہاء دلائل بیان نہیں کرتے۔ ۲۶۸

اس کتاب میں بعض صحابہؓ اور فقہاء تابعین کی آراء کی طرف آپ کا اشارہ کرنا بھی دلائل کے قبیل میں سے ہے۔ ان حضرات صحابہ وتابعین میں عمرؓ بن خطاب، علیؓ بن ابی طالب، عبداللہؓ بن عباس، انسؓ بن مالک، عبداللہؓ بن مسعود، ابراہیم نخعی اور سعید بن جبیر شامل ہیں۔

﴿۱۴۸﴾ بروکلمان اس بارے میں تشکیک کا شکار نظر آتے ہیں کہ المبسوط واقعی امام محمدؒ کی تصنیف ہے یا نہیں؟ ان کی رائے میں، اس کتاب کا اصل خاکہ، ممکن ہے امام ابو یوسفؒ کا تیار کردہ ہو۔ ۲۶۹

بروکلمان کی یہ رائے محض ظن اور گمان پر مبنی ہے، جس کے حق میں کوئی دلیل نہیں ہے، یا یہ ایک فرضی چیز ہے، جسے علمی قدر و قیمت کے حامل دلائل مسترد کر دیتے ہیں۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ امام محمدؒ نے اپنی اس کتاب کا مواد امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے حلقہ ہائے درس میں شرکت، اور اپنے ہم عصر دیگر فقہاء سے ملاقاتوں کے ذریعے ہی حاصل کیا تھا۔ امام محمد کی علمی زندگی کے آغاز ہی سے تدوین فقہ سے آپ کا شغف ان اسباب میں سے ایک تھا، جس نے یہ عظیم الشان علمی مواد جمع کرنے میں مدد دی۔ پھر آپ نے اسے مرتب کیا اور اس طریقے پر ابواب میں تقسیم کیا، جس صورت میں وہ آج ہم تک پہنچا ہے۔

اس کتاب کا قاری محسوس کرے گا کہ بعض امور کو اس میں بار بار بیان کیا گیا ہے۔ اسی طرح یہ بھی محسوس کرے گا کہ اس کے ابواب اور کتابیں سوال وجواب کے طرز پر ہیں یا قَالَ (اس نے کہا) اور قُلتُ (میں نے جواب دیا) کے اندازِ بیان میں ہیں۔ بعض مسائل اس طریقے سے ہٹ کر بھی بیان کیے گئے ہیں۔

شاید اس کا سبب یہ ہے کہ امام محمدؒ نے بعض مباحث اسی طرح مدوّن کیے جس طرح آپ نے علماء کے حلقاتِ درس میں شریک ہو کر ان سے سنے تھے، اگرچہ آپ نے ان مباحث میں اپنے اور دیگر علماء کے نقطۂ نظر کا اضافہ بھی کیا ہے۔ دراصل یہ فقہاء، بالخصوص دوسری صدی کے عراقی فقہاء کے امام، یعنی امام ابوحنیفہؒ اپنے شاگردوں کے سامنے ایسا پیرایہ اختیار کرتے تھے جو سوالات اٹھانے، ان کا جواب دینے اور ان سوالات سے فرضی اور تقدیری مسائل نکالنے پر مبنی ہوتا تھا۔

جشن امام محمدؒ (منعقدہ استنبول ۱۳۸۹ھ) کے موقع پر شائع ہونے والے مجلّہ Islam Medeniyeti میں مذکور ہے کہ ترکی میں الأصل کے چند ایسے نسخے موجود ہیں جو سوال وجواب کی شکل میں ہیں، اور جو نسخے سوال وجواب کی شکل میں نہیں ہیں، ان میں بعض ایسے ابواب کا اضافہ ہے جو سوال وجواب کے حامل نسخوں میں مذکور نہیں ہیں۔

سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا امام محمدؒ نے المبسوط (الأصل) کو دو مرتبہ لکھا ہے؟ ایک مرتبہ سوال وجواب کے انداز میں، اور دوسری مرتبہ اس کے بغیر؟

اس کا قطعی جواب المبسوط میں ایک ہی موضوع پر بیان ہونے والی دو مختلف صورتوں کے درمیان موازنہ وتقابل کرنے کے بعد ہی سامنے آ سکتا ہے۔ یہ کام میرے خیال میں اب تک کسی نے انجام نہیں دیا، اور نہ میں ان نسخوں تک رسائی حاصل کر سکا ہوں۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ امام محمدؒ اپنی تصنیفات پر کثرت سے نظرِ ثانی کیا کرتے تھے۔ آپ سے کوئی بعید نہیں کہ آپ نے المبسوط کے بعض ابواب کو دو مرتبہ لکھا ہو۔ امام سرخسی نے اس جانب اشارہ کیا ہے[۲۷۰] کہ امام محمدؒ نے کتابیں دو دو بار لکھی ہیں، اور آپ کی کتابوں میں سے کم ہی ایسی ہیں جو دو بار نہ لکھی گئی ہوں۔

﴿۱۴۹﴾ چونکہ امام محمدؒ نے المبسوط اپنے شاگردوں کو املاء کرائی تھی،[۲۷۱] اس لیے آپؒ کے بہت سے شاگردوں نے اسے روایت کیا۔ اس طرح اس کے متعدد نسخے وجود میں آئے، تاہم ان میں سے مشہور ترین نسخہ وہ ہے[۲۷۲] جسے ابوسلیمان جوزجانی[۲۷۳] نے روایت کیا ہے۔

مفتاح السعادة کے مؤلف لکھتے ہیں: ''بلاشبہ ہمارے پاس امام محمد کی جو الأصل ہے، وہ

جوز جانی کی روایت کردہ ہے''۔۲۷۴

المبسوط کے متعدد نسخوں، اس کے راویوں کی کثرت،۲۷۵ نیز اس کی کتابت کرنے والوں کی کثرت کے سبب یہ کتاب بے ترتیبی، اضطراب اور لغوی غلطیوں سے محفوظ نہ رہ سکی، امام سرخسی کے بقول یہ سب اغلاط کاتبوں کی کارستانی ہیں۔۲۷۶

المبسوط کے جس نسخے سے میں نے استفادہ کیا۔ وہ دارالکتب المصریہ میں زیر شمارہ ۲۰۰-قولہ محفوظ ہے۔ یہ نسخہ گزشتہ صدی کے خوبصورت خط نسخ میں لکھا گیا ہے، اور یہ ابوسلیمان کی روایت پر مبنی ہے۔

اس نسخے میں کچھ ایسے اضافے ہیں جو دیگر نسخوں میں نہیں، چنانچہ اس نسخے میں امام ابوحنیفہؒ اور ابن ابی لیلی کے درمیان اختلافی مسائل کے بارے میں دو اشارے موجود ہیں،۲۷۷ جبکہ المبسوط کے بعض دوسرے نسخے اس قسم کے اشارات سے خالی ہیں۔۲۷۸

بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ بعض راوی جنہوں نے اس قسم کے مسائل کا اضافہ کیا ہے، امام محمدؒ سے ان کی روایت صحیح ہے۔ اگرچہ یہ مسائل الأصل کے ضمن میں مروی نہیں ہیں۔ امام ابویوسفؒ کی خواہش تھی کہ ان کے دونوں اساتذہ (امام ابوحنیفہؒ اور امام ابن ابی لیلیؒ) کے مابین اختلافی مسائل جمع کر دیے جائیں، چنانچہ انہوں نے یہ مسائل جمع کر دیے۔ امام محمدؒ نے یہ مسائل حاصل کیے اور امام ابویوسفؒ سے انہیں روایت کیا، البتہ آپ نے ان میں کچھ دوسرے مسائل کا اضافہ بھی کیا جو آپ نے دیگر فقہاء سے سنے تھے۔ اس طرح کتاب اختلاف ابی حنیفہ وابن ابی لیلی اصلاً امام ابویوسفؒ کی تصنیف ہے، اور امام سرخسی کے بقول امام محمدؒ کی تالیف ہے۔۲۷۹ یوں اسے امام محمدؒ کی تصنیف شمار کیا جاتا ہے۔ اسی بناء پر حاکم نے اپنی کتاب الکافی میں جہاں کتب ظاهر الروایة کا اختصار کیا ہے، وہیں مذکورہ کتاب کو بھی شامل کیا ہے۔

المبسوط (الأصل) کے نسخوں میں اختلاف ابی حنیفه وابن ابی لیلی کے بعض حصوں کے شامل ہونے سے اختلافات پیدا ہوئے ہیں، ان اختلافات کا اثر جو بھی ہو، مگر یہ ایک حقیقت ہے کہ المبسوط کے نسخے جن آراء کے ساتھ ہم تک پہنچے ہیں، ان میں اعتراض کی کوئی

گنجائش نہیں ہے، اسی طرح شیخین اور دیگر فقہاء کی طرف ان کی نسبت کی صحت میں کوئی اعتراض نہیں، جن سے امام محمدؒ نے روایت کی ہے۔۲۸۰

﴿۱۵۰﴾ نسخۂ قولہ کے علاوہ، المبسوط کے کچھ اجزاء مکتبہ اُزھریہ ۲۸۱ میں موجود ہیں، دارالکتب المصریہ ۲۸۲ میں ایک اور نسخہ موجود ہے جو بہت ناقص ہے، ۲۸۲ تاہم المبسوط کا اہم ترین اور قدیم ترین نسخہ ترکی میں موجود ہے۔ ترکی کے کتب خانوں میں اس کے تیس سے زائد قلمی نسخے ہیں۔ ان میں سے کچھ مکمل ہیں اور کچھ ناقص۔ مراد ملا لائبریری میں موجود اس کتاب کا قلمی نسخہ کامل ترین شمار کیا جاتا ہے۔ یہ آٹھ جلدوں میں دو ہزار تین سو ستر (۲۳۷۰) اوراق پر مشتمل ہے۔ اس کتاب کا ایک حصہ جو بیوع اور سلم پر مشتمل ہے، ڈاکٹر شفیق شحانہ کی تحقیق سے قاہرہ یونیورسٹی (مصر) سے شائع ہوا ہے۔ اب دائرہ المعارف العثمانیہ۔ حیدرآباد (ہندوستان) اس پوری کتاب کے شائع کرنے کی ذمہ داری انجام دے رہا ہے، اور اس کے کچھ حصے منظر عام پر آ چکے ہیں۔۲۸۳

ڈاکٹر مجید خدوری ۲۸۴ نے اپنی The Islamic law of Nations: Shybani's Siyar میں الأصل کی کتاب السیر کا ترجمہ پیش کیا ہے۔ وہ الأصل کا لفظی ترجمہ کرنے کے لیے کوشاں نظر آتے ہیں، لیکن اس میں تعلیقات بہت زیادہ کر دی ہیں۔ ترجمے سے پہلے انہوں نے اسلام، اس کے مصادر اور اس کے دائمی قواعد کے بارے میں اپنی سوچ پر مشتمل ایک علمی مقالہ پیش کیا ہے، اسی طرح انہوں نے امام شیبانی اور امام اوزاعی کے درمیان تقابل کیا ہے اور امام محمدؒ کا امام ابو یوسفؒ کے ساتھ تعلق اور ان دونوں کا امام ابو حنیفہؒ کے بارے میں مؤقف بیان کیا ہے۔

ڈاکٹر خدوری کا یہ تحقیقی مقالہ، جسے انہوں نے الأصل میں موجود کتاب السیر (یہ اُس کتاب السیر سے الگ ہے جس کی شرح امام سرخسی نے لکھی ہے) کے ترجمے کا مقدمہ قرار دیا ہے، ایسی آراء پر مشتمل ہے جنہیں قبول نہیں کیا جا سکتا۔ ان آراء میں سے ایک یہ ہے کہ وہ قرآن کریم اور خلفاء کے احکام کو ایک ہی قرار دیتا ہے، تاہم خدوری کا ترجمہ اور اس کی تحقیق غلطیوں کے باوجود ایسا کارنامہ ہے، جو لائق تحسین ہے۔

﴿۱۵۱﴾ امام محمدؒ کی کتاب المبسوط اسلام اور علمائے اسلام کے لیے ایک قابلِ فخر کارنامہ ہے۔

یہ اوّلین کتاب ہے جو تمام فقہی ابواب کی جامع ہے، اور ایسے منہج کی حامل ہے، جو اس سے پہلے کسی نے اختیار نہیں کیا۔ اسے مذہب حنفی میں ایک خاص مقام حاصل ہے۔ متقدمین احناف کے نزدیک اس کتاب کو یاد کیے بغیر کوئی عالم مرتبہ اجتہاد پر فائز نہیں ہو سکتا تھا۔۲۸۵ امام محمدؒ کے بعد حنفی فقہ پر قلم اٹھانے والا ہر مؤلف اس کتاب کا محتاج رہا ہے، چنانچہ متاخرین اس کتاب کی خوشہ چینی کرتے رہے اور اس کے منہج سے رہنمائی حاصل کرتے رہے۔ اس کی سب سے بڑی مثال امام سرخسی کی **المبسوط** ہے، امام سرخسی نے اپنی کتاب **المبسوط** میں جو کتب **ظاهر الروايه** کی شرح ہے، امام محمد کی **الأصل** (**المبسوط**) کو بنیاد بنایا ہے۔ وہ اکثر مقامات پر اسی کے الفاظ استعمال کرتے اور اس کے آثار نقل کرتے ہیں۔ ابواب و فصول کی ترتیب میں بھی اسی کے منہج کو اختیار کرتے ہیں۔۲۸۶

فقہ اسلامی کی اس اوّلین پیش رو کتاب کے اس مقام و مرتبہ کی وجہ سے علماء کی کثیر تعداد نے اس کی شرحیں لکھی ہیں اور اسی طرح بعض علماء نے اس کا اختصار کیا ہے۔۲۸۷

الجامع الصغير، اس کا منہج اور مسائل

﴿۱۵۲﴾ امام محمدؒ کی دوسری کتاب **الجامع الصغير** ہے۔ ایک روایت کے مطابق یہ کتاب آپؒ نے اپنے استاذ امام ابو یوسفؒ کے ایماء پر لکھی تھی، جب آپ **المبسوط** کی تالیف سے فارغ ہوئے تو امام ابو یوسفؒ نے آپؒ سے کہا کہ وہ ایک ایسی کتاب تالیف کریں جس میں امام ابو حنیفہؒ کی وہ روایات جمع کریں جو آپ نے امام ابو یوسفؒ سے یاد کی ہیں۔۲۸۸

ایک روایت یہ بھی ہے کہ امام ابو یوسفؒ نے امام محمدؒ سے **الجامع الصغير** تالیف کرنے کی فرمائش نہیں کی تھی، بلکہ انہیں توقع تھی کہ آپ ان سے ایک کتاب روایت کریں گے۔۲۸۹

مرحوم شیخ محمد الفاضل بن عاشور کہتے ہیں کہ جب **المبسوط** فقہی موضوعات کے مطابق تصنیف ہو چکی، جس میں ضبط اور فرضی مسائل میں غور و فکر کی خوب کوشش کی گئی ہے اور امام ابو حنیفہ اور صاحبین کے اختلاف رائے کو بیان کرنے کا اہتمام کیا گیا ہے تو اس امر کی ضرورت محسوس ہوئی

کہ مذہب ابوحنیفہ کو ضبط تحریر میں لایا جائے، اوران کے ایسے اقوال کو یک جا کیا جائے جن میں کوئی اختلاف نہیں، لہٰذا اس مقصد کی تکمیل کے لیے امام محمد نے مطلوبہ طریقے کے مطابق تمام فقہی ابواب کی جامع ایک اور کتاب لکھی جو الجامع الصغیر کے نام سے موجود ہے۔۲۹۰

اگرچہ اس کتاب کو امام محمدؒ نے امام ابو یوسفؒ کے واسطے سے امام ابوحنیفہؒ سے روایت کیا ہے،، لیکن اس میں آپ نے ایک سو ستر اختلافی مسائل بیان کیے ہیں،۲۹۱ اس کا مطلب یہ ہے کہ شیخ محمد الفاضل بن عاشور نے الجامع الصغیر کی تالیف کا جو سبب بیان کیا ہے وہ کلی طور پر نا قابل تسلیم ہے، اور قابل ترجیح بات یہی قرار پاتی ہے کہ امام ابو یوسفؒ نے امام محمدؒ سے فرمائش کی تھی، یا آپ کو اشارہ کیا تھا کہ ان سے روایت کر کے یہ کتاب تالیف کریں۔

اس ترجیح کی مزید تائید اس روایت سے ہوتی ہے کہ امام محمدؒ نے جب اپنی یہ کتاب تالیف کرلی تو اسے امام ابو یوسفؒ کی خدمت میں پیش کیا۔ انہوں نے اس کی تحسین کی اور فرمایا: ''ابو عبداللہ [محمدؒ] نے مجھ سے یاد کیا، مگر چند مسائل روایت کرنے میں ان سے خطا ہوگئی ہے''۔ جب یہ بات امام محمدؒ تک پہنچی تو آپ نے فرمایا کہ ''میں نے ان مسائل کو یاد رکھا اور وہ خود بھول گئے''۔۲۹۲

بعض علماء کا خیال ہے کہ امام ابو یوسفؒ اس کتاب کی تالیف میں امام محمدؒ کے ساتھ شریک تھے،۲۹۳ مگر راجح امر یہی ہے کہ وہ امام محمدؒ کے ساتھ شریک نہیں تھے، بلکہ اس کتاب کی تالیف کے بارے میں میری بیان کردہ روایات سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ امام محمدؒ اس کتاب کا مواد جمع کرنے اور اس کی تصنیف میں تنہا تھے، تاہم آپ نے اس کی روایت امام ابو یوسفؒ سے کی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ امام محمدؒ اپنی اس کتاب کی ہر بات کا آغاز اس عبارت سے کرتے ہیں: محمد عن یعقوب عن ابی حنیفہ (محمدؒ نے یعقوبؒ سے اور یعقوب نے ابوحنیفہؒ سے روایت کی ہے)۔۲۹۴

الجامع الصغیر ساری کی ساری فروعی مسائل پر مشتمل ہے، جن کی تعداد ایک ہزار پانچ سو بتیس ہے۔ یہ کتاب دلائل سے مکمل طور پر خالی ہے۔

بعض فقہاء نے اس کتاب کے مسائل کو حسب ذیل تین اقسام میں تقسیم کیا ہے۲۹۵:

قسم اوّل: ایسے مسائل جو اس سے قبل بیان نہیں ہوئے اور سوائے الجامع الصغیر کے کہیں اور موجود نہیں ہیں، البتہ ایسے مسائل کی تعداد قلیل ہے۔

قسم دوم: ایسے مسائل جو المبسوط میں بیان ہوئے ہیں، مگر امام ابوحنیفہؒ کی طرف ان کی نسبت کے وثوق کی خاطر انہیں دوبارہ الجامع الصغیر میں بیان کیا گیا ہے، کیونکہ المبسوط میں ان مسائل کا جواب دیتے ہوئے یہ وضاحت نہیں کی گئی کہ یہ جواب امام ابوحنیفہؒ کے مذہب کے مطابق ہے، یا کسی اور کے قول کے مطابق ہے۔

قسم سوم: ایسے مسائل جو المبسوط میں بیان ہو چکے ہیں، مگر امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں انہیں باندازِ دیگر بیان کیا ہے۔

امام محمدؒ نے اس کتاب کی ترتیب وتبویب میں وہ طریقہ اختیار نہیں کیا، جو آپ نے المبسوط میں اختیار کیا ہے۔ اس کا سبب بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام محمدؒ نے کتاب کا مواد جمع کرنے کے بعد محسوس کیا کہ مواد بہت کم ہے، چنانچہ آپ نے تبویب کی ضرورت نہیں سمجھی، اور مواد کو اسی طرح چھوڑ دیا، جس طرح اسے جمع کیا تھا۔ قاضی ابو طاہر الدباس۲۹۶ نے اس کی تبویب وترتیب کا اہتمام کیا، تاکہ متعلمین کے لیے اسے یاد کرنا اور پڑھنا آسان ہو جائے، جیسا کہ امام ابو یوسفؒ کی کتاب الخراج (مطبوعہ مصر) کے مقدمے میں حاشیے پر بیان ہوا ہے۔ اسی طرح حسن بن احمد زعفرانی۲۹۷ نے بھی اسے ترتیب دیا ہے اور امام محمدؒ کے اپنے بیان کردہ مسائل کو امام ابو یوسفؒ سے روایت کردہ مسائل سے الگ کر دیا ہے۔

اگرچہ الجامع الصغیر ضخامت کے لحاظ سے مختصر کتاب ہے، تاہم امام محمد کی دیگر کتابوں سے اس کا مقابلہ کیا جائے تو حنفی مذہب میں اس کی علمی قدر و قیمت نمایاں نظر آتی ہے، کیونکہ چند ابواب میں امام زُفر کی آراء کے اشارات۲۹۸ کے ماسوا، یہ صرف شیخین (امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ) اور محمدؒ کی فقہ کے ساتھ خاص ہے۔ امام ابو یوسفؒ، اس کی اہمیت کے پیش نظر، اسے کثرت سے دیکھا کرتے تھے اور سفر وحضر میں اسے اپنے ساتھ رکھتے تھے۔ مشائخ احناف کسی پر منصبِ قضاء کی ذمہ داری نہیں ڈالتے تھے، تاوقتیکہ وہ اس کتاب کا حافظ نہ بن جاتا، کیونکہ اس میں

بیان کردہ مسائل بنیادی نوعیت کے ہیں۔ پس جس نے اس کے مسائل پر اپنی گرفت مضبوط کر لی، وہ بلند پایہ فقیہ ہو گیا، ۲۹۹ اور فتویٰ اور منصب قضاء کا اہل بن گیا۔ ۳۰۰

اس کتاب کی علمی قدر و قیمت کی ایک دلیل یہ ہے کہ علماء نے اس پر خاص توجہ دی۔ بعض نے اسے مرتب کیا، اور متعدد اہل علم نے اس کی شرحیں لکھیں۔ **کشف الظنون** ۳۰۱ کے مصنف نے اس کے بیس سے زائد شارحین کا تذکرہ کیا ہے۔ عبدالحی لکھنوی نے **النافع الکبیر** ۳۰۲ میں ایک پوری فصل **الجامع الصغیر** کے شارحین، مرتبین و ناظمین کے لیے مختص کی ہے۔ اس فصل میں تیس کے قریب علماء کا ذکر کیا ہے، جنہوں نے اس کتاب کی شرحیں لکھیں، یا اس کی ترتیب و تبویب کا کام انجام دیا۔

امام محمدؒ کے شاگردوں میں سے عیسیٰ بن ابان ۳۰۳ اور محمد بن سماعۃ نے آپ سے **الجامع الصغیر** روایت کی ہے۔ یہ مصر، ہندوستان اور ترکی میں زیور طباعت سے آراستہ ہو چکی ہے۔ ۳۰۴

الجامع الکبیر، اس کا منہج اور قدر و منزلت

﴿۱۵۳﴾ امام محمد کی تیسری کتاب **الجامع الکبیر** ہے جو ان کی بلند پایہ کتابوں میں شمار ہوتی ہے۔ ۳۰۵ اس میں آپ نے ایجاز و اختصار کا اسلوب اختیار کیا ہے، جس کی وجہ سے آپ کی وجوہ تفریع سمجھنے میں مشکل پیش آتی ہے، اور جب تک ان کی وضاحت نہ کی جائے، سمجھ میں نہیں آتیں۔

امام محمدؒ اپنی اس کتاب میں ایک فقیہ اور سکہ بند لغوی نظر آتے ہیں۔ مسائل و روایات ایسی عمدہ ترتیب سے، اور محکم عبارت میں پیش کرتے ہیں جس میں بے مقصدیت کا شائبہ تک نہیں ہے۔ لغوی قواعد اور فقہی احکام کے درمیان ایسی مہارت اور کمال کے ساتھ ربط پیدا کرتے ہیں کہ اسے دیکھ کر ابوعلی فارسی اور اخفش جیسے ائمۂ لغت **الجامع الکبیر** کی تعریف کرنے پر مجبور نظر آتے ہیں، اور اس بات کی گواہی دیتے ہیں کہ اس کتاب کا مؤلف فقہ و لغت ہر دو علوم میں بیک

وقت امامت کے درجے پر فائز ہے۔۳۰۶

بعض محدثین کا بیان ہے کہ امام محمدؒ نے یہ کتاب دو مرتبہ تالیف کی۔ دوسری مرتبہ اس میں کچھ ابواب اور مسائل کا اضافہ کیا، نیز بہت سے مقامات پر عبارت اس طرح لکھی کہ الفاظ کے چناؤ اور در و بست کے لحاظ سے عبارت حسین تر اور معنی و مفہوم کے لحاظ سے وسیع تر ہوگئی۔ اس کے بعد آپ کے شاگردوں نے اسے آپ سے دوبارہ روایت کیا۔

شیخ کوثری نے **مناقب الامام أبی حنیفه وصاحبه للذهبی** پر اپنی تعلیق میں ایک عجیب واقعہ نقل کیا ہے، ۳۰۷ جسے من و عن قبول کرنا اگرچہ مشکل ہے، تاہم اس سے اس بات کا اشارہ ملتا ہے کہ امام محمدؒ نے **الجامع الکبیر** کی تالیف کے دوران میں ارتکازِ توجہ کے لیے گوشہ نشینی اختیار کر لی تھی۔ اس عرصے میں آپ کی مشغولیت صرف اور صرف اس کتاب کی تالیف تک محدود تھی۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ آپ یہ کتاب تعبیر و تصویر میں انتہائی دقیق اور محکم صورت میں پیش کر سکے۔

﴿۱۵۴﴾ چونکہ **الجامع الکبیر** کے مسائل انتہائی دقیق اور ان کی تخریج انتہائی دشوار ہے، اس لیے بہت سے ائمۂ فقہ نے اس کی شرحیں لکھیں ہیں، ۳۰۸ صاحب **کشف الظنون** نے اس کتاب کی شرحوں کی تعداد تراسی بیان کی ہے، ۳۰۹ جن کی تلخیصات، منظومات اور شروح ان کے علاوہ ہیں۔

الجامع الکبیر فقہی استدلال سے خالی ہے، کیونکہ اس میں نہ قرآن و سنت سے کوئی دلیل پیش کی گئی ہے، اور نہ اس میں قیاس کے توضیحی و تفصیلی طریقے ہی بیان کیے گئے ہیں، اس لیے بعض شارحین نے اس کے مسائل کو ان کے اصول و قیاسات کی طرف لوٹانے اور ان کے مطابق پیش کرنے کی اپنی طرف سے کوشش کی ہے، تاکہ ان مسائل کی معرفت اور وجوہِ تفریع کو سمجھنا آسان ہو جائے، جیسا کہ حصیری نے اپنی شرح **التحریر** میں کہا ہے۔ حصیری ہر باب کے آغاز میں وہ اصل اور قاعدہ بیان کر دیتے ہیں جسے امام محمدؒ نے بنیاد بنایا ہے۔ وہ یوں کہتے ہیں: ''اس باب کا اصل اور قاعدہ یہ ہے اور میں نے یوں اسے بنیاد بنایا ہے''۔

ایک معاصر فقیہ شیخ محمود حمزاوی ۳۱۰ نے ایک چھوٹا سا رسالہ تصنیف کیا ہے، جس میں ان اصول وقواعدِ فقہیہ کو بیان کرنے پر اکتفاء کیا ہے جو الجامع الکبیر میں بیان ہوئے ہیں۔ انہوں نے ایک ترتیب سے یکے بعد دیگرے محض قواعد بیان کر دیے ہیں جن پر مسائل کی تفریع ہوتی ہے۔ اس رسالے کا نام انہوں نے النور اللامع فی اصول الجامع رکھا ہے۔

﴿۱۵۵﴾ الجامع الکبیر میں بیان کردہ بہت سے مسائل المبسوط اور الجامع الصغیر میں مذکور ہیں۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا ان مسائل کو مختصر اور دقیق انداز بیان میں پیش کرنے کے پیچھے امام محمدؒ کا یہ جذبہ کارفرما ہے کہ آپ اپنی عبقریت اور لغوی وفقہی مہارت کا سکہ بٹھائیں اور اپنے ہم پلہ فقہاء اور معاصر علماء کے مقابلے میں فخر کا اظہار کریں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ امام محمدؒ زہد وورع اور طلب علم کے لیے اخلاص وللّٰہیت میں جس شہرت کے حامل ہیں، اس سے یہ بات یکسر مسترد ہو جاتی ہے کہ اس کتاب کی تالیف کے پیچھے اس عظیم امام کی کوئی دنیوی غرض تھی۔ الجامع الکبیر کی تالیف کا سبب وہی ہے جسے مرحوم شیخ محمد فاضل بن عاشور نے بیان کیا ہے۔ ۳۱۱ ابن عاشور کے مطابق امام محمدؒ نے یہ بات محسوس کی کہ کچھ فقہی مسائل ایسے قواعد پر مبنی ہیں جو اکثر لوگوں سے مخفی ہیں اور عربی کے پیچیدہ اور دیگر علوم کے پوشیدہ قواعد سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس لحاظ سے کہ بادی النظر میں ذہن اس حکم کی طرف منتقل ہوتا ہے جو ان کے حقیقی حکم کے برعکس ہوتا ہے، اور اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ اس کے اصل حکم سے لوگ ناواقف ہوتے ہیں جس پر اس کا مدار ہوتا ہے۔ اس پس منظر میں امام محمدؒ نے ایک ایسی کتاب تالیف کی جو ہر باب کے چند مسائل پر مشتمل ہے، جن کی صورت میں اختصار سے کام لیتے ہوئے ان کے حکم کا تعین کیا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ الجامع الکبیر کے سبب تالیف کی وضاحت میں شیخ ابن عاشور کی یہ رائے اقرب الی الصواب ہے، البتہ ان کی اس رائے میں یہ امر قابل گرفت ہے کہ یہ کتاب ہر باب کے چند مسائل پر مشتمل ہے، حالانکہ الجامع الکبیر تمام فقہی ابواب کی جامع نہیں ہے۔ ۳۱۲ امام محمدؒ نے اس کتاب میں وہ فقہی ابواب پیش کیے ہیں جن کا اُس قاعدے کے

تحت مسائل پر مشتمل ہونا ممکن تھا، جس کی طرف شیخ محمد الفاضل بن عاشور نے اشارہ کیا ہے۔

علماء نے نہایت اچھے الفاظ میں الجامع الکبیر کی تعریف کی ہے۔ بعض علماء کی رائے تو یہ ہے کہ فقہ میں اس کی کوئی نظیر نہیں ہے۔۳۱۳ محمد بن شجاع ۳۱۴ کا قول ہے کہ الجامع الکبیر کی تالیف میں امام محمدؒ کی مثال اس شخص کی سی ہے جس نے ایک گھر تعمیر کیا، جوں جوں اس کی دیواریں اٹھاتا گیا اس کی بلندی تک پہنچنے کے لیے سیڑھیاں بناتا گیا، حتیٰ کہ اس نے گھر کی تعمیر مکمل کر لی، پھر وہ نیچے اتر آیا اور اس کی تمام سیڑھیاں گرادیں، پھر لوگوں سے کہا، لیجیے! اب اس بلند و بالا عمارت پر چڑھیے۔۳۱۵

حق یہ ہے کہ یہ کتاب، مرحوم شیخ کوثری کے بقول ایجاد و اختراع کا عجیب نمونہ ہے جو قواعدِ لغت و اصولِ حساب کے مطابق تفریع مسائل کے انتہائی دقیق علم پر مشتمل ہے۔ شریعت مطہرہ کے اصول کی باریکیوں پر مشتمل مسائل تو ان کے علاوہ ہیں۔۳۱۶

﴿۱۵۶﴾ علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ امام محمدؒ نے الجامع الکبیر کو امام ابو یوسف سے روایت کر کے تحریر نہیں کیا۔۳۱۷ اگرچہ یہ بات امام محمدؒ کی اپنی تصریح کے مطابق بہت معروف ہے، تاہم اس میں کوئی شک نہیں کہ اس میں بہت سے ایسے مسائل ہیں جنہیں امام محمدؒ نے امام ابو یوسفؒ سے حاصل کیا ہے۔ اس میں ان کے علاوہ وہ مسائل بھی ہیں جو آپ نے باقی فقہائے عراق سے حاصل کیے یا جو انہیں خاص یادداشتوں میں لکھے ہوئے ملے۔۳۱۸

الجامع الکبیر امام محمدؒ کے ان شاگردوں نے روایت کی ہے: ابو حفص الکبیر، ابو سلیمان الجوزجانی، ہشام بن عبید اللہ رازی، محمد بن سماعہ، علی بن معبد ۳۱۹ بن شداد وغیرھم۔ لجنۃ احیاء المعارف النعمانیہ نے مولانا ابو الوفا افغانی کی تحقیق کے ساتھ اسے شائع کیا ہے۔

السیر الصغیر اور السیر الکبیر

﴿۱۵۷﴾ مسلمانوں کا دیگر اقوام کے بارے میں نقطۂ نظر، صلح و جنگ میں ان کے ساتھ تعلقات، نیز مملکت اسلامیہ کے اندر اور اس سے باہر مختلف حالات میں غیر مسلموں کے حقوق کے بارے

میں امام محمدؒ نے دو کتابیں السیر الصغیر ۳۲۰ اور السیر الکبیر تالیف کیں، ان میں آپ نے حالت صلح و جنگ میں مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان تعلقات کے احکام مکمل طور پر بیان کیے ہیں، نیز قیدیوں، سفیروں کے تحفظ، مصالحت، معاہدوں اور جنگی مجرموں کے مسائل اور اموال غنیمت کے احکام جیسے پیچیدہ مسائل کو شرح وبسط سے بیان کیا ہے۔ ان مسائل پر اس سے پہلے کسی نے اظہار خیال نہیں کیا تھا۔ آٹھ، بلکہ اس سے بھی کچھ زائد صدیوں کے بعد محققین نے قانون بین الممالک کے ضمن میں ان مسائل پر بحث کی ہے۔

امام محمدؒ نے پہلے السیر الصغیر تالیف کی، جس میں آپ نے صرف امام ابوحنیفہؒ سے روایت کردہ مسائل بیان کیے، تاہم اس بات کا امکان موجود ہے کہ آپ نے اپنے پہلے استاذ (یعنی امام ابوحنیفہؒ) کے حلقۂ درس میں شریک ہو کر ان سے کچھ روایات لی ہوں، اور بعض دوسری روایات امام ابویوسف سے اخذ کی ہوں۔

یہ کتاب جیسا کہ اس کے نام سے ظاہر ہے، مختصر ہے اور ان احکام کا احاطہ نہیں کرتی جو دیگر اقوام کے ساتھ مسلمانوں کے معاملات کو منظم کرتے ہیں۔

السیر الکبیر امام محمدؒ کی آخری تالیفات میں سے ہے۔ ۳۲۱ اس میں آپ نے امام ابوحنیفہؒ اور دیگر فقہاء کی روایات بیان کی ہیں۔ یہ کتاب ان فقہی احکام پر مشتمل ہے جو حالتِ صلح و جنگ میں مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان تعلقات کی نوعیت کے ساتھ خاص ہیں۔ آثار و اخبار کی صورت میں احکام کے دلائل بھی واضح کیے گئے ہیں۔

﴿۱۵۸﴾ امام محمد نے الأصل یعنی المبسوط میں قانون بین الممالک [انٹرنیشنل لاء] کے بعض مسائل کا حل پیش کیا تو آپ پر واضح ہوا کہ اپنی ہمسایہ غیر مسلم اقوام کے ساتھ مسلمانوں کے تعلقات کی نوعیت کو موضوع بنا کر ایک مستقل کتاب تحریر کی جائے۔ اس کے بارے میں میں نے پہلے باب میں کچھ اظہار خیال کیا ہے۔ امام محمدؒ نے پہلے تو السیر الصغیر لکھی، اس کے بعد تفصیلی بحث کرتے ہوئے اسے السیر الکبیر کی صورت میں وسعت دے کر پھیلا دیا ہے۔ اس کا یہ نتیجہ نکلا ہے کہ یہ کتاب قانون بین الممالک کے تمام مسائل پر حاوی اور اپنے موضوع پر ایک منفرد

کاوش ہے۔

السیر الصغیر اور السیر الکبیر میں سے کسی کا بھی اصل نسخہ ہم تک نہیں پہنچا۔ ان دونوں کی متعدد شرحیں ہی ہم تک پہنچی ہیں، جن میں اہم ترین شرح امام سرخسی کی ہے۔ السیر الصغیر کی شرح امام سرخسی کی المبسوط کی دسویں جلد میں شامل ہے۔ السیر الکبیر کی شرح حیدر آباد دکن سے ۱۳۳۶ھ میں چار جلدوں میں شائع ہو چکی ہے۔ اس کی تین جلدیں ڈاکٹر صلاح الدین المنجد کی تحقیق کے ساتھ جامعہ عربیہ کے معہد المخطوطات نے شائع کی ہیں، جبکہ اس کے باقی اجزاء معہد المخطوطات میں محفوظ ہیں اور جدید علمی تحقیق کے ساتھ شائع ہونے کے لیے اپنی باری کے منتظر ہیں۔

جامعہ قاہرہ نے اس شرح کی پہلی جلد استاذ شیخ ابو زہرہ اور استاذ ڈاکٹر مصطفیٰ زید کی تحقیق کے ساتھ شائع کی تھی، مگر اس کے بعد کتاب کی باقی جلدوں کی طباعت جاری نہ رکھی جا سکی۔

امام محمد نے السیر الکبیر کب لکھی تھی؟

﴿۱۵۹﴾ مذکورہ دونوں کتابوں (السیر الصغیر اور السیر الکبیر) کی ایک خاص اہمیت ہے، جسے میں زیر نظر کتاب کے چوتھے باب میں بیان کروں گا۔ میں نے یہ باب اسلام کے قانون بین الممالک اور اس میں امام محمدؒ کی تصنیفی خدمات پر گفتگو کے لیے مختص کیا ہے۔ اس کے ساتھ میں نے اس باب میں امام محمد اور دیگر جدید قانون کے ماہرین کے درمیان موازنہ پیش کیا ہے۔ پانچویں باب میں السیر الکبیر اور فقہ اسلامی میں اس کے مقام کے بارے میں ایک دوسرے پہلو سے بحث کی ہے۔

یہاں میں ان بیانات کا تجزیہ کرنا پسند کروں گا، جو بعض مصادر میں السیر الکبیر کے سببِ تالیف کے طور پر بیان کیے گئے ہیں، اور یہ کہ امام محمد نے اسے محمد بن عبداللہ بن حسن نفسِ زکیّہ کی کتاب السیر کے طرز پر تالیف کیا ہے، نیز اسے واقدی سے روایت کیا ہے۔

امام سرخسی کی شرح کے مقدمے ۳۲۲ میں مذکور ہے کہ السیر الصغیر، امام عبدالرحمٰن بن

عمرو اوزاعی کو ملی تو انہوں نے دریافت کیا کہ یہ کس کی کتاب ہے؟ انہیں بتایا گیا کہ یہ امام محمد عراقی کی تصنیف ہے، تو انہوں نے کہا: ''اس موضوع پر اہل عراق کو تصنیف کرنے کا کیا حق ہے، انہیں تو سیر (قانون بین الممالک) کا علم ہی نہیں ہے، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرامؓ کے غزوات تو شام وحجاز میں ہوئے تھے نہ کہ عراق میں۔ عراق تو نیا نیا فتح ہوا ہے''۔ امام اوزاعیؒ کی یہ بات امام محمدؒ نے سنی، آپ غصے میں آ گئے اور دوسرے کاموں سے الگ ہو کر آپ نے یکسوئی کے ساتھ یہ کتاب (السیر الکبیر) تصنیف کی۔ چنانچہ بیان کیا جاتا ہے کہ جب امام اوزاعیؒ نے یہ کتاب دیکھی تو یوں تبصرہ کیا: ''اگر اس کتاب میں احادیث بطور دلائل درج نہ کی گئی ہوتیں تو میں کہتا کہ امام محمدؒ نے یہ علم اپنی جانب سے گھڑ کر پیش کیا ہے، یقیناً اللہ تعالیٰ نے صحتِ جواب کی جہت کو اس کی رائے میں پیوست کر دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا قول سچ ہے۔ وفوق کل ذی علم علیم (ہر صاحب علم کے اوپر ایک ماہر عالم ہے)۔

کیا امام اوزاعی نے السیر الکبیر پڑھی تھی؟

یہ بیان امام سرخسی نے اپنے ''مقدمے'' میں ذکر کیا ہے۔ میں اس بات کی طرف پہلے اشارہ کر چکا ہوں ۳۲۳ کہ اس مقدمے میں ایسے واقعات ہیں جنہیں تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔ ان میں سے ایک واقعہ یہ ہے جو السیر الکبیر کے سبب تالیف کے بارے میں بیان ہوا ہے۔ اس واقعے کے ناقابلِ تسلیم ہونے کی دلیل یہ ہے کہ امام اوزاعیؒ کی وفات ۱۵۷ھ میں ہوئی، جبکہ امام محمدؒ کی پیدائش میری ترجیح کے مطابق ۱۳۱ھ کے اواخر یا ۱۳۲ھ کے اوائل میں ہوئی ہے۔ اس طرح امام محمدؒ کی ولادت اور امام اوزاعی کی وفات کے درمیان تقریباً پچیس سال کا فرق ہے۔ کیا عقل یہ بات تسلیم کرتی ہے کہ امام محمدؒ پچیس سال کی عمر میں اپنی متعدد تالیفات لکھ کر فارغ ہو چکے تھے؟ اور اس عمر میں السیر الکبیر تصنیف کر چکے تھے جو آپؒ کی آخری تالیفات میں سے ہے۔ کیا عقل یہ بات بھی ماننے کے لیے تیار ہے کہ امام محمدؒ تقریباً ۳۲ سال اس طرح رہے ہوں کہ آپ نے کچھ بھی تصنیف نہ کیا ہو؟ کیونکہ آپ کی وفات ۱۸۹ھ میں ہوئی ہے۔

تمام تاریخی حقائق امام سرخسی کے مقدمے میں بیان کردہ السیر الکبیر کے سبب تالیف کو غلط قرار دیتے ہیں۔ اس سے قطع نظر کہ امام اوزاعی کی وفات اور امام محمدؒ کی ولادت کا زمانی فرق اس بات کی تائید کرتا ہے کہ آپؒ کی علمی خدمات مکمل نہیں ہوئی تھیں، کیونکہ ایک روایت یہ ہے کہ امام محمدؒ نے یہ کتاب امام ابو یوسفؒ سے اختلاف کرنے کے بعد لکھی تھی، نیز امام محمد ساٹھ بڑے رجسٹروں پر مشتمل یہ کتاب تانگے پر لاد کر ہارون الرشید کے ہاں لے گئے تھے۔ ہارون الرشید نے اسے پسندیدگی کی نگاہ سے دیکھا اور اپنے دور کے کارناموں میں اسے شمار کیا، نیز اپنے بیٹوں کو امام محمدؒ کی مجلس میں شریک ہونے کے لیے بھیجا، تاکہ وہ آپ سے اس کتاب کا سماع کریں۔ ان سارے واقعات سے یہ بات قطعی طور پر ثابت ہوتی ہے کہ امام محمدؒ نے اپنی یہ کتاب امام اوزاعیؒ کے اعتراض کے جواب میں نہیں لکھی تھی جو انہوں نے السیر الصغیر پڑھ کر کیا تھا، نیز امام اوزاعیؒ نے السیر الکبیر نہیں دیکھی تھی ۳۲۴، کیونکہ وہ اس کتاب کی تالیف سے تقریباً پچیس سال قبل وفات پا چکے تھے۔

کیا امام محمد السیر الکبیر میں محمد نفس زکیہ یا واقدی سے متأثر ہیں؟

﴿۱۶۰﴾ یہ قول کہ امام محمد بن حسن نے السیر الکبیر کو محمد بن عبداللہ بن حسن نفس زکیہؒ کی السیر کے طرز پر لکھا، ۳۲۵ ناقابل تسلیم ہے۔ امام موصوف (نفس زکیہ) کی علمی جلالت کے باوجود، جو مصادر و مآخذ دیکھنے کا مجھے موقع ملا ہے، اُن میں اس نام کی کسی کتاب کا ذکر نہیں، جو نفس زکیہ کی تصنیف ہو۔ مزید براں انہوں نے اپنی زندگی پہلے بنی امیہ اور اس کے بعد بنی عباس کے ساتھ کشمکش کرتے ہوئے گزار دی، اور باختلاف روایت ۱۴۴ھ یا ۱۴۵ھ میں شہید دیے گئے تھے، اس سے پتا چلتا ہے کہ سیاسی حالات نے انہیں کتابیں تالیف کرنے کا موقع نہ دیا، اگرچہ وہ اس کی پوری اہلیت رکھتے تھے۔

امام محمد نے اپنی مؤلفات میں اپنے ان شیوخ اور معاصر علماء کا تذکرہ کیا ہے، جن سے آپ نے روایت لی ہے۔ ان صحابہؓ و تابعین کا بھی تذکرہ کیا ہے، جن کی آراء نقل کی ہیں، مگر محمد نفس زکیہؒ کا

کہیں تذکرہ نہیں کیا، حالانکہ آپؒ اہل بیت کی جانب میلان رکھتے تھے اور ان سے محبت کرتے تھے۔

کبھی کبھار یہ بات کہی جاتی ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے **کتاب السیر** کے موضوعات محمد نفس زکیہ سے حاصل کیے تھے، اور امام محمدؒ نے یہی موضوعات امام ابوحنیفہؒ سے روایت کیے ہیں۔ اگر بالفرض محال یہ بات صحیح بھی ہو تو اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں لیا جاسکتا کہ امام محمدؒ نے اپنی کسی کتاب کو محمد نفس زکیہ کی **کتاب السیر** کے طرز پر تالیف کیا ہے۔

اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ امام محمدؒ نے **السیر الکبیر** کی تالیف میں اپنے شیوخ اور معاصر علماء کی روایات سے مدد لی ہے، تاہم یہ امر بے حد نمایاں ہے کہ امام محمدؒ نے **السیر الکبیر** کی تالیف میں، سِیَر پر لکھنے والے دیگر حضرات کی تالیفات سے رہنمائی حاصل نہیں کی۔ یہ کتاب آپ نے اپنی زندگی کے آخری حصے میں تالیف کی تھی۔ اس سے قبل آپ اپنی اکثر کتابوں سے فارغ ہو چکے تھے، اور تالیف میں آپ کامل مہارت حاصل کر چکے تھے۔ اس سلسلے میں آپ دیگر فقہاء کے لیے ایک قابل تقلید نمونہ بن چکے تھے، جو تبویب و ترتیبِ مسائل میں آپ کے طریقے کی پیروی کرتے تھے۔

﴿۱۶۱﴾ جہاں تک اس روایت کا تعلق ہے کہ **السیر الکبیر** اصل میں واقدی کی تالیف ہے، ۳۲۶ جسے امام محمدؒ نے اسے ان سے روایت کیا ہے تو یہ بھی درست نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ واقدی ۱۸۰ھ میں بغداد منتقل ہوئے تھے اور اس سے پہلے وہ مدینے میں ایک تاجر کی حیثیت سے رہتے تھے۔ میں نے واقدی سے متعلق مصادر ۳۲۷ سے اس کی اٹھائیس کتابوں کا سراغ لگایا ہے۔ اگرچہ بعض کتابوں کے ذکر کرنے میں ان مصادر کے درمیان تضاد ہے، تاہم ان مصادر میں سے کسی ایک نے بھی سیر کے موضوع پر واقدی کی اُس انداز کی کسی کتاب کی طرف اشارہ تک نہیں کیا۔ ۳۲۸ جس انداز کو امام محمد نے اپنی اس کتاب میں ملحوظ رکھا ہے، یا یہ کہ آپ نے واقدی سے ان کی کتاب بطریق روایت لی ہے۔

جب یہ ایک حقیقت ہے کہ واقدی نے ۱۸۰ھ میں بغداد کی طرف ہجرت کی تھی، اور اس کے

ساتھ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ امام محمدؒ نے اپنی یہ کتاب اپنے اور امام ابو یوسفؒ کے درمیان بیزاری مستحکم ہونے کے بعد تالیف کی تھی، اور ابو یوسفؒ کی وفات ۱۸۲ھ میں ہوئی تھی، تو راجح یہی امر ہے کہ امام محمدؒ نے واقدی کے بغداد کی طرف کوچ کرنے سے قبل ہی اپنی یہ کتاب مکمل کر لی تھی۔

یہ بھی کہا جاتا ہے کہ امام محمدؒ نے خلیفہ مہدی کے عہد کے اوائل میں جب مدینہ منورہ میں تین سال قیام کیا تھا، اس وقت واقدی سے آپ کی ملاقات ہوئی تھی، اور اس عرصے میں جس طرح آپ نے امام مالکؒ سے الموطا روایت کی، اسی طرح واقدی سے السیر روایت کی۔ ایک حد تک یہ بات قابل تسلیم ہے، کیونکہ اس ملاقات کا امکان موجود ہے، لیکن واقدی کے حالات زندگی بیان کرنے والے تمام مصادر کا بالاتفاق ان کی السیر نامی کسی تالیف کا ذکر نہ کرنا، ہمیں حتمی طور پر اس نتیجے پر پہنچا دیتا ہے کہ السیر الکبیر کا اصل متن نہ تو واقدی کا ہے اور نہ امام محمدؒ نے اسے واقدی سے روایت ہی کیا ہے۔

مزید براں، امام محمدؒ نے اپنی اس کتاب میں متعدد حضرات سے روایات لی ہیں اور ان کے نام بھی ذکر کیے ہیں، مگر ان میں واقدی کا ذکر نہیں۔ بعض مصادر اس بات کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ واقدی نے امام محمدؒ سے فقہ کی تعلیم حاصل کی اور امام محمدؒ نے ان سے مغازی کی تعلیم حاصل کی، ۳۲۹ البتہ امام سرخسی نے اپنی شرح میں واقدی کی کتاب المغازی کی چند روایات نقل کی ہیں، مگر یہ روایات، امام سرخسی کی دوسرے افراد سے نقل کردہ روایات کے مقابلے میں بہت کم ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ امام محمدؒ کسی کو حقیر اور کم مرتبہ نہیں سمجھتے تھے۔ آپ کی یہ عادت نہ تھی کہ کسی عالم سے روایت کر کے اس کا تذکرہ کرنے میں تجاہل عارفانہ سے کام لیتے۔ اگر آپ نے السیر الکبیر کی تالیف میں محمد نفس زکیہ یا واقدی کی کتاب سے استفادہ کیا ہوتا تو آپ کے لیے یہ بات کسی نقصان کا باعث نہ تھی۔ میں پہلے بیان کر چکا ہوں کہ امام محمدؒ نے اپنے ہم پلہ اور اپنے سے کم مرتبہ علماء سے بھی روایات لی ہیں۔ بلاشبہ یہی شان ہوا کرتی ہے ان مخلص علماء کی، جو علم کے

متلاشی رہتے ہیں، خواہ یہ علم کہیں بھی میسر ہو، اور بلاشبہ امام محمدؒ کا شمار ایسے ہی علماء میں ہوتا ہے۔

اس پوری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ امام محمدؒ نے السیر الکبیر محمد نفس زکیہ کی کتاب السیر کے طرز پر تالیف نہیں کی، نیز السیر الکبیر نہ تو اصلاً واقدی کی تالیف ہے اور نہ امام محمدؒ نے اسے واقدی سے روایت ہی کیا ہے۔ اسی طرح امام محمدؒ نے السیر الصغیر پر امام اوزاعی کے اعتراض کے جواب میں اپنی یہ کتاب نہیں لکھی، اور امام اوزاعی السیر الکبیر سے بے خبر تھے، کیونکہ یہ کتاب امام محمدؒ نے امام اوزاعیؒ کی وفات کے تقریباً بیس برس بعد لکھی تھی۔

الزیادات اور اس کا منہج

﴿۱۶۲﴾ امام محمدؒ کی چھٹی کتاب الزیادات ہے، جو مذکورہ بالا کتب میں بیان کردہ مسائل سے کچھ اضافی مسائل پر مشتمل ہے۔۳۳۰ بعض مؤرخین ان مسائل کو المبسوط کے اضافی مسائل قرار دیتے ہیں۔۳۳۱ جبکہ بعض دوسرے مؤرخین کی رائے ہے کہ یہ الجامع الکبیر کے اضافی مسائل ہیں،۳۳۲ ثانی الذکر زیادہ راجح مؤقف ہے، کیونکہ الزیادات میں امام محمدؒ کا منہج بالکل وہی ہے جو الجامع الکبیر کا منہج ہے، چنانچہ آپ مسائل کو دقیق اور پیچیدہ عبارت میں ان کے دلائل بیان کیے بغیر لاتے ہیں، نیز الزیادات کا بیان کردہ سبب تالیف بھی اسی کی تائید کرتا ہے۔ یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ امام ابو یوسفؒ نے اپنی ایک مجلسِ املا میں دقیق فروع کی تفریع ۳۳۳ کرنے کے بعد فرمایا کہ ان مسائل کی تفریع امام محمدؒ کے لیے مشکل ہے۔ جب یہ بات امام محمدؒ کو پہنچی تو آپ نے الزیادات تالیف کی تاکہ اتمام حجت ہو جائے کہ ان جیسے، بلکہ ان سے بھی ادق مسائل کی تفریع آپ کے لیے کوئی مشکل نہیں ہے۔۳۳۴

بعض علماء الزیادات کو کتب ظاہر الروایہ کے بجائے النوادر میں شمار کرتے ہیں، مگر علماء کی اکثریت اسے کتب ظاہر الروایہ ہی میں شمار کرتی ہے اور یہی صحیح ہے۔۳۳۵

کتاب الزیادات کبھی زیور طبع سے آراستہ نہیں ہوئی۔ اس کا ایک خطی نسخہ دار الکتب المصریہ میں موجود ہے،۳۳۶ جبکہ چار نسخے ترکی کی مختلف لائبریریوں میں موجود ہیں۔۳۳۷ اسی

طرح اس کتاب کا پہلا جزء مکتبہ وطنیہ-تیونس میں موجود ہے۔

اس کتاب کی متعدد شرحیں لکھی گئی ہیں۔۳۳۸ ان میں امام سرخسی، احمد بن محمد بخاری عتابی۳۳۹ اور فخر الدین حسن بن منصور قاضی خان۳۴۰ کی شرحیں قابل ذکر ہیں۔

(۱۶۳) مولانا عبدالحی لکھنوی نے الفوائد البھیة۳۴۱ میں بیان کیا ہے کہ سلیمان بن وہب نے قاضی خان کی تالیف شرح الزیادات کا انتخاب تیار کیا ہے، جبکہ بروکلمان۳۴۲ کا کہنا ہے کہ سلیمان نے الزیادات کا اختصار لکھا ہے۔ بعض علماء نے اس کی مختصر شرحیں لکھی ہیں، جن میں سے ایک محمد بن محمود الزوزنی ہیں۔۳۴۳

مولانا لکھنوی کی گفتگو سے پتا چلتا ہے کہ ابن وہب نے الزیادات کا اختصار نہیں لکھا، جیسا کہ بروکلمان کا خیال ہے، بلکہ ابن وہب نے شرح قاضی خان کا اختصار کیا ہے، اور یہی صحیح ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ ابن وہب نے قاضی خان کے شاگرد الحصیری سے فقہ کی تعلیم حاصل کی تھی۔ بلا شبہ وہ الحصیری کے شیخ سے بھی واقف ہوگا، لہٰذا قابل ترجیح بات یہی ہے کہ ابن وہب نے اس شرح کا اختصار کیا ہوگا، نہ کہ اس کے اصل متن کا۔

بروکلمان کے بارے میں مشہور ہے کہ وہ کتابوں کے نام نقل کرنے میں اصل کتب کی طرف مراجعت کرنے کے بجائے کتب خانوں کی فہرستوں پر زیادہ اعتماد کرتے تھے، جبکہ یہ فہارس چھان بین کی محتاج ہیں۔

امام محمدؒ کی ایک کتاب زیادة الزیادات کے نام سے موجود ہے۔ یہ ان بعض مسائل کا استدراک ہے جو الزیادات میں بیان ہونے سے رہ گئے تھے۔ یہ کتاب حیدر آباد-دکن سے شائع ہو چکی ہے اور اس کے قلمی نسخے ترکی، قاہرہ، دمشق اور ڈبلن کے کتب خانوں میں موجود ہیں۔۳۴۴

اختلاف ابی حنیفه و ابن ابی لیلیٰ

﴿۱۶۴﴾ الأصل پر گفتگو کرتے ہوئے میں اشارہ کر چکا ہوں۳۴۵ کہ امام ابو یوسفؒ نے امام

ابو حنیفہؒ اور ابن ابی لیلیٰ کے درمیان اختلافی مسائل جمع کیے تھے، اور امام محمد نے ان سے یہ مسائل روایت کیے تھے۔ اس میں آپ نے دیگر اہلِ علم سے سنے ہوئے بعض مسائل کا بھی اضافہ کر دیا تھا، لہٰذا امام سرخسی کے قول کے مطابق اصلاً یہ تصنیف امام ابو یوسفؒ کی ہے اور تالیف امام محمدؒ کی ہے۔ اسی لحاظ سے حاکم نے کتاب اختلاف ابی حنیفہ و ابن ابی لیلی کو امام محمد کی کتب میں شمار کیا ہے اور دیگر کتب ظاهر الروایه کے ساتھ اپنی کتاب الکافی میں اس کا بھی اختصار کیا ہے۔

امام سرخسی نے اپنی کتاب المبسوط میں، حاکم کا تیار کردہ اختصار اور اس کی شرح نقل کی ہے۔ ۳۴۶ لجنہ احیاء المعارف النعمانیہ نے کتاب اختلاف ابی حنیفه و ابن ابی لیلی کو امام ابو یوسف کے نام سے شائع کیا ہے، حالانکہ اس کتاب کا پہلا فقرہ ہی یہ ہے کہ امام محمدؒ بن حسن نے امام ابو یوسفؒ سے روایت کرتے ہوئے فرمایا۔ اگرچہ اس کے بعد کے ابواب اس عبارت سے شروع ہوتے ہیں: قال ابو یوسفؒ ---

سوال پیدا ہوتا ہے کہ لجنۃ احیاء المعارف النعمانیہ کی شائع کردہ کتاب کیا امام محمدؒ کی روایت ہے؟ صحیح بات یہ ہے کہ اس کتاب کی نسبت امام محمدؒ کی طرف کرنا ہی مناسب ہے، نہ کہ ابو یوسفؒ کی طرف، خواہ امام محمدؒ نے ان سے روایت ہی کی ہو۔

بلا شبہ اس کتاب کا آغاز ہی اس بات کی وضاحت کر دیتا ہے کہ امام محمدؒ نے اسے امام ابو یوسفؒ سے روایت کیا ہے۔ مولانا ابو الوفا افغانی اس کتاب کے مقدمے میں بیان کرتے ہیں کہ اس کتاب کے راوی محمدؒ بن حسن ہیں۔ مزید براں اس کتاب میں بیان کردہ مسائل اور امام سرخسی کے روایت کردہ بہت سے مسائل میں الفاظ تک کے یکساں ہونے سے یہ بات یقینی ہو جاتی ہے کہ اس کتاب کی نسبت امام محمدؒ کی طرف ہو اور اسے انھی کی تالیف قرار دیا جائے، جیسا کہ امام سرخسی کا قول ہے۔ امام سرخسی کے روایت کردہ مسائل اور اس کتاب (اختلاف ابی حنیفہؒ و ابن ابی لیلی) میں بیان کردہ مسائل میں بعض تضادات کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ امام سرخسی نے حاکم شہید کی تحریر کردہ اس کتاب کی تلخیص کی شرح کی ہے نہ کہ اصل کتاب کی، جسے امام محمدؒ نے

روایت کیا ہے۔ حاکم شہید مکرر مسائل حذف کر دیتے ہیں۔ امام حاکم کے رویے کا سبب شاید یہ ہے کہ امام محمدؒ اپنی بعض دوسری کتب، بالخصوص الأصـــل میں امام ابوحنیفہؒ اور ابن ابی لیلیٰؒ کے اختلاف کی طرف اشارہ کرتے ہیں، ۳۴۷ اور امام حاکم مسائل کے تکرار سے بچ کر اپنی تحریر کو مربوط رکھتے ہیں۔

مختصر یہ کہ کتاب **اختلاف أبی حنیفه و ابن ابی لیلی** امام محمدؒ ہی کی تالیف ہے اور ان کی علمی خدمات اور کارناموں میں سے ایک ہے۔ امام ابو یوسفؒ کی طرف اس کی نسبت، اگرچہ روایت ان ہی سے ہے، صحیح نہیں ہے۔ میرے علم کی حد تک امام محمدؒ کی مؤلفات پر گفتگو کرنے والے ہر شخص نے سوائے امام سرخسی کے یہی نتیجہ اخذ کیا ہے۔

کتاب الآثار اور اس کا منہج

﴿۱۶۵﴾ امام محمدؒ نے اہلِ عراق کے ہاں موجود سنن اور اخبار ماثورہ کو اپنی **کتاب الآثار** میں جمع کیا اور اسے امام ابوحنیفہؒ سے روایت کیا ہے۔ وہ اپنی اکثر مرویات کا امام ابو یوسفؒ کی **کتـاب الآثـار** کے ساتھ مقابلہ کرتے تھے۔ یہ دونوں کتابیں، **مسند ابی حنیفه** کے نام سے مشہور ہیں۔ ۳۴۸

کتـاب الأثار کے نئے ہندوستانی ایڈیشن کے مقدمے ۳۴۹ میں مذکور ہے کہ یہ کتاب امام ابوحنیفہؒ نے تالیف کی اور ان کے شاگردوں نے اسے ان سے روایت کیا، لیکن اس کے باوجود اہل علم کے نزدیک یہ ان کے شاگردوں کی طرف منسوب ہے، نہ کہ امام ابوحنیفہ کی طرف۔ اس مقدمے ۳۵۰ میں یہ بھی مذکور ہے کہ امام محمدؒ نے اس کتاب میں اپنے مذہب، اپنے شیخ کے مذہب اور ان سے بعض مسائل میں اپنے اختلاف کے بیان کا اضافہ کیا ہے۔ اس کی وجہ سے **کتـــاب الآثـــار** بہت زیادہ مفید ہوگئی ہے اور امام محمدؒ کی طرف اس کی نسبت کو وہی حیثیت حاصل ہے جو **موطا** کی امام مالک کی طرف نسبت کو حاصل ہے۔

لیکن جو شخص بھی **کتـاب الآثـار** کا مطالعہ کرے گا، وہ دیکھے گا کہ امام محمدؒ نے اس میں امام ابوحنیفہؒ کے علاوہ بیس کے قریب دیگر شیوخ سے بھی روایت لی ہے، ۳۵۱ تاہم دیگر شیوخ سے آپ

کم روایت لیتے ہیں، اس لیے یہ اعتراض وارد نہیں ہوتا کہ یہ امام ابوحنیفہؒ کی مسند نہیں ہے۔

اس کتاب میں امام محمدؒ کا منہج سنن، اخبار اور آرائے صحابہ وتابعین، بالخصوص ابراہیم نخعی کی آراء کو فقہی ابواب کے مطابق بیان کرنے پر قائم ہے۔ بعض غیر فقہی ابواب بھی اس میں شامل ہیں، مثلاً ان صحابہؓ کے فضائل کا باب جو فقہ پڑھتے پڑھاتے تھے، صلہ رحمی اور والدین کے ساتھ حسن سلوک کا باب، اس شخص کے بارے میں باب جو نیکی کی طرف رہنمائی کرتا ہے، وہ نیکی کرنے والے کی مانند ہوتا ہے، نیز لیلۃ القدر کا باب۔

کتاب الآثار میں بیان کردہ احادیث میں سے کچھ مسند ہیں، کچھ مرسل، کچھ موقوف اور کچھ مقطوع۔۳۵۲ امام محمدؒ ان احادیث واخبار کو صرف بیان کردینے پر اکتفاء نہیں کرتے، بلکہ جو رائے اختیار کرتے ہیں، یا جس کی مخالفت کرتے ہیں، اس سے بھی آگاہ کرتے ہیں۔ بعض اوقات ان کے بعد کچھ فقہی ضرورتوں اور کچھ مسائل کی تفریع کا ذکر بھی کرتے ہیں۔۳۵۳ آپ کے اخذ کردہ نتائج حدیث کے مشکل اور غیر واضح الفاظ کی شرح سے کبھی باہر نہیں ہوتے، گویہ پوری طرح سے ایک فقہی حکم نہیں ہوتا۔۳۵۴

﴿۱۶۶﴾ کتاب الآثار کی اس لحاظ سے بڑی قدر و قیمت ہے کہ اس کتاب سے امام ابوحنیفہ کی احادیث اور آثارِ صحابہؓ وتابعین سے امام ابوحنیفہ کی آگاہی کے بارے میں معلوم ہوتا ہے، نیز اس سے امام ابوحنیفہ کے ان کثیر شیوخ کا پتا چلتا ہے جن سے اس جلیل القدر امام نے روایت کی ہے، کیونکہ اس کی سند میں ہمیشہ ابو حنیفہ عن حماد عن ابراھیم کی ترتیب ہی نہیں ہوتی، بلکہ بعض اوقات ابوحنیفہ عن عبدالکریم بن ابی المخارق یا صلت بن بھرام، یا عطاء بن سائب، یا علقمہ بن مرثد کی صورت میں بھی اس کی سند ہوتی ہے، اور یہ حضرات یکساں طور پر محدثین اور فقہاء میں شمار ہوتے ہیں۔ ابن حجر نے آثار کے رجال کے بارے میں الایثار بمعرفۃ رواۃ الآثار تالیف کی ہے۔ اسی طرح علامہ قاسم الحافظ نے بھی اس کے رجال کے بارے میں ایک کتاب تالیف کی ہے۔۳۵۵

اگر کتاب الآثار امام ابوحنیفہ کی طرف منسوب ہونے کی بناء پر ایک قابل اعتماد علمی دستاویز

ہے جو احادیث و آثار کے بارے میں ان کی وسیع معرفت کی آئینہ دار ہے، تو امام محمدؒ کی نسبت سے بھی اس کی یہی حیثیت ہے۔ اگلے باب کی دوسری فصل میں دوسری صدی ہجری کی کتب حدیث میں اس کتاب اور اس کے مقام کے بارے میں مزید گفتگو ہوگی۔

کتاب الآثار ہندوستان سے لیتھو پر شائع ہوئی ہے۔ اب اس کی اشاعت کی ذمہ داری لجنہ احیاء المعارف النعمانیہ- حیدرآباد نے لی ہے جو اپنی تعلیقات اور مفید حواشی کی وجہ سے منفرد حیثیت کی حامل ہے۔ **کتاب الآثار** کے دس سے زائد قلمی نسخے ترکی کی لائبریریوں میں موجود ہیں۔۳۵۶

نسخة امام محمدؒ

﴿۱۶۷﴾ **جامع مسانید الامام الأعظم** کے مؤلف نے اپنی کتاب کے مقدمے میں بیان کیا ہے کہ انہوں نے ایسی پندرہ مسانید ابی حنیفہ جمع کی ہیں، جنہیں فحول علمائے حدیث نے جمع کیا ہے۔

مؤلف کے بیان کے مطابق ان مسانید میں **کتاب الآثار** چودہویں نمبر پر تھی، جبکہ بارہویں نمبر پر وہ مسند تھی، جسے امام محمدؒ نے امام ابوحنیفہؒ کے لیے جمع کیا اور ان سے اس کی روایت کی، اور یہ **نسخة محمد** کے نام سے موسوم ہے۔ اس لحاظ سے امام محمدؒ نے اپنے استاذ (امام ابوحنیفہؒ) سے دو مسندیں روایت کی ہیں۔ اگرچہ ان میں سے ایک ایسی احادیث پر مشتمل ہے جو آپ نے ان سے روایت نہیں کیں۔

کتاب **جامع المسانید** میں مذکور احادیث کی تخریج سے پتا چلتا ہے کہ **کتاب الآثار** اور **نسخة محمد** میں بیان کردہ احادیث میں قدر مشترک پائی جاتی ہے، اور یہ بھی صحیح ہے کہ کچھ احادیث جو **نسخة محمد** میں پائی جاتی ہیں، وہ **کتاب الآثار** میں موجود نہیں، اور کچھ **کتاب الآثار** میں موجود ہیں، جبکہ **نسخة محمد** میں موجود نہیں ہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ **کتاب الآثار** کے علاوہ امام محمد کی حدیث میں ایک اور تالیف بھی ہے جسے آپ نے امام ابوحنیفہؒ سے روایت کیا ہے، یہ انہی کی مسانید میں شمار ہوتی ہے اور **نسخة محمد** سے موسوم ہے۔ میرے علم کی حد تک یہ نسخہ ہم تک نہیں پہنچا اور نہ اس کے بارے میں ہم کچھ جانتے

ہی ہیں، سوائے اس کے جو کچھ خوارزمی نے اپنی جامع میں بیان کیا ہے۔

موطا بروایت امام محمد

﴿۱۶۸﴾ عہد مہدی کے اوائل میں امام مالکؒ سے ملاقات کے لیے امام محمد کے سفرِ مدینہ کا فائدہ یہ ہوا کہ آپ کی دو اہم ترین تالیفات **موطا** بروایت محمد اور **الحجة** یا **الحجج** منظر عام پر آئیں۔ یہ امام محمدؒ کے دور میں اہل عراق اور اہل حجاز کے درمیان اتصالِ فکری و علمی کے سنہری سلسلے کا نمونہ ہیں۔ یہ دونوں کتابیں فقہ مقارن (اسلامی قانون کے باہم تقابل) پر تالیف ہونے والی کتب میں سرفہرست شمار ہوتی ہیں، جن میں صرف وہ رائے کا دفاع کرتے ہیں نہ کہ رائے کے قائل کا۔

امام مالک کی **موطا** ۳۵۷ اوّلیں تالیف ہے جو بغیر کسی شک وشبہ کے ثابت نسبت کی حیثیت سے ہم تک پہنچی ہے۔ ۳۵۸ یہ بیک وقت حدیث اور فقہ کی کتاب ہے۔ اس میں امام مالکؒ نے فقہ مدنی اور اس کی اساس جس پر وہ قائم ہے، یعنی احادیث اور آرائے صحابہ وتابعین کی صورت میں اس کے دلائل جمع کر دیے ہیں۔ اس کے بعد آپ نے عمل اہل مدینہ اور ان کی اجتہادی آراء بیان کی ہیں، ۳۵۹ تاہم اس کتاب کے ابواب میں پھیلے ہوئے آثار فقہی آراء کی نسبت بہت زیادہ ہیں، جو مسائل کی تحلیل یا ان کی تفریع کیے بغیر بوقت ضرورت آخر میں پیش کر دیے جاتے ہیں۔ اسی بناء پر بعض مغربی فقہاء کی رائے ہے کہ **موطا** اگرچہ فقہی آراء پر مشتمل ہے، تاہم کسی طرح بھی صحاح ستہ سے کم درجے کی حامل کتاب نہیں ہے۔

کتب حدیث میں اس کتاب کے مقام ومرتبہ پر گفتگو اگلے باب کی فصل دوم میں ہوگی۔

﴿۱۶۹﴾ امام مالک کو اپنے زمانے میں جو علمی مقام حاصل تھا، ان کی کتاب کی جو شہرت تھی اور ان کی اس تصنیف کے بارے میں جو پسندیدگی تھی اور لوگ جس قدر اس کی تعریف میں رطب اللسان تھے، اس کی وجہ سے علماء دور دور سے سفر کر کے امام دارالہجرۃ کے پاس فتویٰ پوچھنے، ان سے علم حاصل کرنے اور ان سے **موطا** روایت کرنے کی غرض سے آنے لگے۔

یہی وجہ ہے کہ اس کتاب کی روایت کرنے والوں کی تعداد حیران کن حد تک زیادہ ہے، ۳۶۰ اگر چہ یہ تمام راوی اجتہاد یا فقہی مذہب میں امام مالک کے منہج کے پیروکار نہ تھے۔

امام مالک کے پیروکاروں، اور دیگر لوگوں میں سے موطا کے راویوں کی کثرت تعداد کی وجہ سے اس کے نسخوں کی تعداد بھی بہت زیادہ ہے، اگر چہ ان میں سے غالب تعداد کا تو صرف نام ہی رہ گیا ہے۔ بعض کا قرونِ ماضی میں وجود تھا، مگر آج ناپید ہیں۔ ان میں سے کم تر تعداد ایسی ہے جو ہمیشہ متداول رہی ہے اور آج بھی موجود ہے۔ ان میں سے کچھ مکمل ہیں اور کچھ ناقص، کچھ معروف ہیں اور کچھ غیر معروف۔

مرحوم شیخ الفاضل بن عاشور موطا پر اپنے فاضلانہ مقالے میں فرماتے ہیں کہ ۳۶۱ موطا کی کلی یا جزوی روایات پر مشتمل ہمارے علم کی حد تک اس وقت تک سات نسخے ہیں۔ موطا کے پانچ ناقص نسخوں، ان کے راویوں اور جن کتب خانوں میں وہ موجود ہیں، ان کا تذکرہ کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ چار نسخے مکمل روایات پر مشتمل ہیں۔ ان میں سے تین شائع ہو چکے ہیں اور ایک ابھی خطی صورت میں موجود ہے۔ یہ خطی نسخہ سوید بن سعید حدثانی ۳۶۲ کا روایت کردہ ہے، جو مکتبہ ظاہریہ۔ دمشق میں موجود ہے اور اس سے نقل شدہ ایک نسخہ تیونس میں ہے۔

موطا امام مالک کے روایت کردہ جو نسخے زیور طبع سے آراستہ ہو چکے ہیں، وہ یہ ہیں: یحییٰ بن یحییٰ لیثی المصمودی الاندلسی ۳۶۳ کا روایت کردہ نسخہ، امام محمد بن حسن شیبانی کا روایت کردہ نسخہ اور یحیی بن بکیر کا روایت کردہ نسخہ۔ ۳۶۴

﴿۱۷۰﴾ لیکن ان مطبوعہ نسخوں میں سے مشہور و متداول، اہل مغرب میں یحیی لیثی اور اہل مشرق میں امام محمد بن حسن کا نسخہ ہے۔ امام محمد کا روایت کردہ نسخہ بعض ابواب کی تعداد اور احادیث کی مقدار کے لحاظ سے، لیثی کے روایت کردہ نسخے سے کم ہے، دونوں نسخوں میں تقریباً ۲ اور ۳ کی نسبت ہے۔

مذکورہ دونوں نسخوں یا موطا کے تمام نسخوں میں (جو بالعموم تعدادِ احادیث میں کلی طور پر مختلف ہیں) اختلاف کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ امام مالکؒ نے ایک نسخہ اپنے ہاتھ سے خود لکھا تھا، پھر اسے حبیب

نامی۳۶۵ اپنے کاتب کے حوالے کر دیا، جس نے اس کی نقل تیار کی۔ یہ حبیب نامی کاتب امام مالکؒ کے حلقہ درس میں ان کی موجودگی میں لوگوں کے سامنے موطا کی قراءت کرتے تھے، اور امام مالکؒ اپنی مسند پر بیٹھے اسے سنتے رہتے تھے، جبکہ شرکائے حلقہ اسے لکھتے جاتے تھے۔ بعض اوقات لکھنے والوں میں سے کوئی حبیب کے تحریر کردہ نسخے سے دیکھ کر پڑھتا تھا، تاکہ امام مالکؒ کو بطور خاص سنا کر ان کے صحیح قرار دینے کی صورت میں اپنے تحریر کردہ نسخے کی تصحیح کر لے۔۳۶۶ امام مالکؒ ہر سماعت کے وقت حسبِ ضرورت اپنی کتاب میں کمی اور اضافہ کرتے رہتے تھے، جس کی وجہ سے ترتیب وتبویب، کمی وزیادتی اور مسند و مرسل ہونے کے لحاظ سے موطا کے نسخے مختلف ہو گئے، کیونکہ املا کرنے والوں کی مجالس مختلف ہوا کرتی تھیں، تاہم اس اختلاف کے باوجود اس کے آخری دور کے راوی ہی اس کے حقیقی مدوّن قرار پاتے ہیں۔۳۶۷

ایک روایت یہ ہے کہ موطا امام مالک کی احادیث کی اصل تعداد تقریباً دس ہزار تھی، اور امام مالکؒ ہر سال ان میں کمی کرتے رہتے تھے۔ جب بھی وہ نظر ثانی کرتے، مشکوک حدیث اس سے خارج کر دیتے، یہاں تک کہ موطا کی یہ صورت بن گئی، جو ہم تک پہنچی ہے۔ جن راویوں کے روایت کردہ نسخوں میں اضافہ ہے، اس کی وجہ شاید یہ ہے کہ انہوں نے امام مالک سے ایک وقت میں اسے روایت کیا، پھر اس کا کچھ حصہ حذف کر دیا، پھر وہ لوگ آئے جنہوں نے ان کے بعد روایت کی اور امام مالک سے وہ حصہ حاصل کیا، جسے انہوں نے حذف نہیں کیا تھا، لہٰذا ان کے ہاتھوں میں موطا کا حصہ پہلوں کے مقابلہ میں کم پہنچا۔۳۶۸

میں پہلے بیان کر چکا ہوں کہ امام محمدؒ نے اوائل عہد مہدی میں مدینہ منورہ کا سفر کیا اور تین سال تک دارالہجرۃ، یعنی مدینہ منورہ میں قیام کیا تھا۔ موطا کی سماعت کرنے کی غرض سے مسلسل تین سال امام مالکؒ کی مجلسِ علم میں شریک رہے۔ امام محمدؒ کا روایت کردہ نسخہ تمام نسخوں میں عمدہ ترین شمار ہوتا ہے۔ اگر مطلقاً تمام نسخوں سے بہتر نہ ہو، تو بھی شیخ کوثری کے بیان کے مطابق ۳۶۹ آپ نے اکیلے امام مالکؒ کی زبانی اس کی سماعت کی تھی اور اس دوران میں ایک سے زائد بار براہ راست ان سے سماعت کی تھی۔ ایک اور روایت یہ ہے کہ امام مالکؒ نے اپنے شاگردوں کو اپنی یہ

کتاب چالیس دنوں میں سنائی تھی۔ امام محمدؒ تحریر میں مہارت اور تدوین علم کے لیے انتہائی حریص معروف تھے، لہٰذا یہ کوئی تعجب کی بات نہیں ہے کہ آپ کا روایت کردہ **موطا** کا نسخہ پختگی اور عمدگی کا بہترین نمونہ لیے منظر عام پر آیا، یہاں تک کہ بعض علماء نے اسے یحییٰ لیثی کی روایت پر بھی فضیلت دی ہے۔ ۳۷۰

﴿۱۷۱﴾ امام محمد نے صرف امام مالکؒ سے روایت کردہ احادیث کو بیان کرنے پر ہی اکتفا نہیں کیا، بلکہ روایاتِ مالک کے ساتھ دیگر روایات، بالخصوص علمائے حجاز و عراق سے سماعت کردہ روایات کا بھی اس میں اضافہ کر دیا ہے۔ ان روایات کا اکثر حصہ آپ کی اپنی رائے سے متعلق ہے، خواہ یہ رائے امام مالک اور دیگر علماء کے مخالف ہو، یا موافق۔ اسے وہ یوں بیان کرتے ہیں: ''اسی کو ہم اختیار کرتے ہیں، اسی پر امّت کا عمل ہے، یہی صحیح ہے، یہی ظاہر ہے''۔ چونکہ امام محمدؒ نے **موطا** امام مالکؒ میں، امام مالکؒ کے علاوہ دیگر علماء کی روایت اور خود اپنے اجتہادات کثرت سے بیان کیے ہیں، اس لیے یہ **موطا امام محمد** کے نام سے مشہور ہے۔

امام محمدؒ کی تعلیقات دقت نظر اور اختصار کی وجہ سے امتیازی شان رکھتی ہیں۔ آپ نے تعصب اور تنگ نظری سے اپنا دامن محفوظ رکھا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ آپ اپنی بعض آراء میں امام ابوحنیفہ سے اختلاف کرتے ہوئے، امام مالک یا دیگر فقہائے مدینہ کی رائے اختیار کر لیتے ہیں۔

مذکورہ تمام خوبیوں کی بناء پر **موطا امام محمد** ایک ایسا علمی کارنامہ ہے، جو اس سے قبل کسی نے انجام نہیں دیا، اور یہ کتاب فقہی مذاہب کی نشو ونما کے زمانے میں فقہِ مقارن کی امین وصادق صورت لیے ہوئے تھی۔

اگر امام محمدؒ کا روایت کردہ **موطا** کا نسخہ اس لحاظ سے ممتاز ہے کہ اس میں اہل حجاز کی ان احادیث کو بیان کیا گیا ہے جنہیں اہل عراق نے اختیار کیا تھا، اور ان احادیث کا بھی ذکر ہے جو انہوں نے ادلہ کے طور پر اختیار نہیں کیں، مگر امام محمدؒ نے انہیں بیان کر دیا ہے، تو یحییٰ کا روایت کردہ نسخۂ **موطا** دیگر تمام نسخوں سے اس لحاظ سے ممتاز ہے کہ وہ امام مالکؒ کی تمام آراء کا احاطہ کیے ہوئے ہے جو ابوابِ فقہ کے مطابق تقریباً تین ہزار مسائل پر پھیلی ہوئی ہیں۔ ۳۷۱

موطا امام مالکؒ خواہ امام محمدؒ کی روایت کردہ ہو، یا یحییٰ کی، یا دیگر حضرات کی، بہر حال وہ علماء کی خصوصی توجہ کا مرکز ومحور رہی ہے۔ بعض علماء نے اس کا اختصار کیا ہے، بعض نے اس کی شرح کی ہے۔ بعض نے اس کے رجال اور اس کی فضیلت پر لکھا ہے اور بعض نے اس کے نسخوں کے اختلاف واتفاق کو اپنی تالیف کا موضوع بنایا ہے۔۳۷۲

امام محمد کا روایت کردہ موطا کا نسخہ ہندوستان میں شائع ہوا ہے۔ اس کا ایک تحقیق شدہ ایڈیشن مصر سے شائع ہوا ہے۔۳۷۳ ترکی کی لائبریریوں میں اس کے نو قلمی نسخے موجود ہیں۔۳۷۴

کتاب الحجہ اور اس کا منہج

﴿۱۷۲﴾ جہاں تک امام محمدؒ کی کتاب الحجة یا الحجج کا تعلق ہے، تو اس میں امام محمد نے بڑے بڑے فقہی مسائل میں اہل کوفہ اور اہل مدینہ کے درمیان اختلاف بیان کیا ہے۔ کتاب الصلوٰۃ والمواقیت سے آغاز کیا ہے اور کتاب الفرائض پر اختتام۔

اس کتاب کا منہج واسلوبِ تحریر یہ ہے کہ ہر باب کے آغاز میں امام ابوحنیفہؒ کی رائے بیان کی جاتی ہے، اس کے بعد اہل مدینہ کی رائے اور ان کے دلائل کا بیان ہوتا ہے، پھر امام محمدؒ ان کا تجزیہ کرتے ہیں۔ اگر آپ کی رائے مناقشہ ومکالمہ کی متقاضی ہو اور اپنے علمی مکالمے میں عقل ونقل پر مبنی ہو تو آپ منطقی دلیل لاتے ہیں اور اس کے ثبوت میں آثار واخبار پیش کرتے ہیں۔

اس علمی مکالمے کے عقل ونقل پر مبنی ہونے کے باوجود کبھی کبھی اس سے حدت اور سختی کا احساس ہوتا ہے، جس سے بظاہر محسوس ہوتا کہ اہل مدینہ کو بے بصیرتی کا الزام دیا جا رہا ہے، مثلاً اہلِ مدینہ کے اس مسلک کا رد کرتے ہوئے کہ موزوں پر ان کے اوپر اور نیچے مسح کرنا واجب ہے، فرماتے ہیں کہ ہمیں نہیں معلوم کہ کوئی شخص جو ذرا سی بصیرت رکھتا ہو، وہ ایسی بات کر سکتا ہے۔۳۷۵ بلاشبہ یہ آخری عبارت مناقشہ ومکالمہ میں سختی اور شدت کا تاثر لیے ہوئے ہے۔

اسی طرح اہلِ مدینہ کو ان کی آراء میں تناقض کی وجہ سے متہم کرنے میں بھی یہ سختی نظر آتی ہے، کیونکہ وہ آثار سے ناواقف ہوتے ہیں، یا آثار کو جانتے تو ہیں، مگر ان پر عمل نہیں کرتے، نیز

وہ اپنے فقہاء کی ان آراء سے بے خبر ہوتے ہیں جن سے امام محمدؒ بعض اوقات استدلال کرتے ہیں۔

لیکن یہ شدت کبھی امام محمدؒ اور انصاف کے درمیان حائل نہیں ہوتی، کیونکہ آپؒ زیادتی اور تعصب سے واقف ہی نہیں ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ آپؒ اہل مدینہ کی تعریف میں رطب اللسان ہیں، ان کی رائے پر عامل ہیں۔ جب آپ کی نگاہ میں ان کی رائے آپؒ کے شیخ کی رائے کے مقابلے میں حق وصواب کے زیادہ قریب ہو، تو ان کی رائے کو اپنے استاذ امام ابوحنیفہؒ کی رائے پر ترجیح دیتے نظر آتے ہیں، مثلاً امام ابوحنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر جمعہ کا دن یوم عرفہ یا یوم النحر، یا ایامِ تشریق میں آتا ہو، تو ان دنوں میں منیٰ کے سوا کہیں جمعہ ادا نہ کیا جائے گا، بشرطیکہ زمانۂ حج کا ذمہ دار خلیفہ ہو، یا حجاز کا امیر ہو یا مکے کا امیر ہو۔

اہل مدینہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر جمعہ کا دن یوم عرفہ یا یوم النحر، یا ایام تشریق میں بنتا ہو تو منیٰ میں بھی ان ایام میں جمعہ ادا نہ کیا جائے گا۔

امام محمدؒ اس پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اہل مدینہ کا یہ قول امام ابوحنیفہؒ کے مقابلے میں مجھے زیادہ پسند ہے۔۳۷۶

کتاب الحجة میں یہ چیز بالکل واضح ہے کہ اس میں عراقی فقہ کا دفاع کیا گیا ہے، مگر یہ دفاع ہمیشہ دلیل پر مبنی ہوتا ہے۔

اس کے ساتھ ساتھ یہ کتاب عراقی اور حجازی فقہ کا ایک منفرد تقابلی مطالعہ بھی ہے، جسے بلا اختلاف ایک رہنما کی حیثیت حاصل ہے۔

﴿۱۷۳﴾ واضح رہے کہ امام محمدؒ نے بہت کم مسائل میں امام مالک کی آراء کا مناقشہ کرنے سے تعرض کیا ہے۔ عموماً آپ ان کی آراء بطور استدلال پیش کرتے ہیں اور ان کی مرویات سے فقہائے مدینہ کا رد کرتے ہیں۔

یہ بات بھی قابل غور ہے کہ امام محمدؒ ان فقہائے مدینہ کے نام لے کر وضاحت نہیں کرتے، بلکہ اتنا کہنے پر اکتفاء کرتے ہیں کہ: **واهل المدينة يقولون** (اور اہل مدینہ یوں کہتے ہیں)۔

بیان کیا جاتا ہے کہ امام محمدؒ نے اپنی کتاب الحجة اہل مدینہ کو املا کرائی تھی۔ ۱۳۷۷ اسی طرح یہ بھی بیان کیا جاتا ہے کہ یہ کتاب امام محمدؒ کے شاگرد اور پیرو عیسیٰ بن ابان کی تالیف ہے۔ تازہ ہندوستانی ایڈیشن میں بھی یہ بات مذکور ہے۔ ہوسکتا ہے امام محمدؒ نے اسے املا کرایا ہو اور عیسیٰ بن ابان نے اسے یکجا تحریر کر دیا ہو۔

الحجة کا جو نسخہ ہم تک پہنچا ہے، اس میں کچھ ابواب ایسے ہیں جن کا آغاز اس فقرے سے ہوتا ہے: أخبرنا محمد بن الحسن ،یعنی ہمیں محمد بن حسن نے خبر دی، جب کہ کچھ دوسرے ابواب اس فقرے سے شروع نہیں ہوتے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کتاب جس صورت میں ہم تک پہنچی ہے، اس کا کچھ حصہ اس نسخے سے نقل شدہ ہے، جسے امام محمد نے بذات خود لکھا ہے، اور کچھ حصہ آپ کے کسی شاگرد نے آپ سے سن کر لکھا ہے۔

کتاب الرد علی محمد بن الحسن

﴿۱۷۴﴾ امام شافعی کی شہرہ آفاق کتاب الأم ۳۷۸ کے اندر الرد علی محمد بن الحسن کے نام سے ایک کتاب شامل ہے۔ یہ دیت کے احکام سے متعلق ہے۔ امام شافعی اس کتاب میں کسی مسئلے میں امام ابوحنیفہؒ اور اہل مدینہ دونوں کی رائے بیان کرتے ہیں، پھر اہل مدینہ پر امام محمدؒ کی گرفت کا ذکر کرتے ہیں۔ آخر میں امام شافعیؒ امام محمدؒ کی رائے کا تجزیہ وتحلیل کرتے ہوئے اہلِ مدینہ کا دفاع کرتے ہیں۔

بعض محققین کا بیان ہے کہ الام میں شامل اس کتاب پر امام محمد کی تالیف الرد علی اهل المدينة کا اطلاق کیا جا سکتا ہے، ۳۷۹ لیکن یہ بات قابل غور ہے کہ امام شافعیؒ نے امام ابوحنیفہؒ، اہل مدینہ اور امام محمدؒ کی جو آراء بیان کی ہیں وہ کتاب الحجة کے اسلوب وانداز کی غماز ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے، گویا یہ اسی کتاب کا جزو ہیں، مگر امام شافعیؒ کی روایت کردہ یہ آراء کتاب الحجة کے اس نسخے میں مذکور نہیں ہیں جو ہندوستان سے شائع ہوا ہے۔

مرحوم شیخ زاہد الکوثری ۳۸۰ کا خیال ہے کہ ہندوستان سے شائع شدہ کتاب الحجة مکمل

نہیں ہے، تاہم یہ کتاب الحجۃ کے بڑے حصے پر مشتمل ہے۔ کیا اس کا یہ مطلب ہے کہ الام میں امام شافعیؒ کا روایت کردہ حصہ، جو مطبوعہ کتاب الحجۃ کے ساتھ منہج اور موضوع میں مشترک ہے، اس کا ایک جزو ہے؟

اس بارے میں یقینی طور پر کچھ کہنا ناممکن ہے، تاہم یہ احتمال قابل قبول اور معقول ہے۔ ان کے اس قول سے اولاً یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ امام محمدؒ نے دیت کے موضوع پر اہل مدینہ سے مکالمہ ومناظرہ کیا ہے، اور ثانیاً موضوع مطبوعہ کتاب الحجۃ ۳۸۱ میں مذکور نہیں ہے، نیز امام شافعیؒ نے اسے بیان کرتے ہوئے عموماً اہل مدینہ کی رائے کا دفاع کیا ہے۔

کتاب الامالی

﴿۱۷۵﴾ ماضی میں اساتذہ کا یہ دستور رہا ہے کہ وہ اپنے لکھے ہوئے نسخے سے دیکھ کر طلبہ کو املا نہیں کراتے تھے، بلکہ اپنی خداداد صلاحیت سے علمی مسائل زبانی املاء کراتے تھے۔ مختلف علمی مجالس میں یہ طلبہ جو کچھ لکھتے رہتے تھے، وہ ایک کتاب بن جاتی تھی جیسے الاملاء یا الأمالی کے نام سے موسوم کیا جاتا تھا۔

یہ اندازِ تالیف وتسویدِ کتب جہاں اساتذہ کے تبحر پر دلالت کرتا ہے، وہیں یہ ایک عالم کے اپنی ذات پر اعتماد کا بھی مظہر ہے، کیوں کہ جو عالم اللہ تعالیٰ کا عطا کردہ علم بیان کرنے کے لیے طلبہ کے ایک مجمع کے سامنے بیٹھتا ہے تو تمام طلبہ کے کان اسی کی طرف پوری طرح متوجہ ہوتے ہیں، تاکہ اس کی زبان سے صادر ہونے والے ہر لفظ کو تحریر کرلیں۔ اس صورت میں لازم ہے کہ وہ عالم علم ومعرفت کا بحرِ بےکراں اور قوی یادداشت کا حامل ہو، اور اس سے فضول باتوں یا لغزشوں کے صدور کا خطرہ نہ ہو۔

امام محمد ایسے ہی عالم تھے، جنہیں کسی تکبر وغرور کے بغیر اپنی ذات پر بھرپور اعتماد تھا۔ صرف بیس سال کی عمر میں آپ نے علمی مجالس کا آغاز کردیا تھا۔ ان میں سے بعض مجالس میں آپ نے مختلف ابواب فقہ کے بارے میں بہت سے مسائل اپنے شاگردوں کو املاء کرائے تھے، جنہیں

شعیب بن سلیمان کیسانی ۳۸۲ نے آپ سے، اور شعیب کے فرزند سلیمان نے ان سے روایت کیا ہے۔۳۸۳ اسی نسبت سے انہیں **کیسانیات** کہا جاتا ہے۔۳۸۴ اسی طرح انہیں **الأمالی** بھی کہا جاتا ہے۔ **الأمــالــی** کا ایک چھوٹا سا حصہ حیدر آباد (دکن) سے شائع ہوا ہے جو غصب، مرابحہ، دعویٰ، بیوع، صَرف، طلاق، کفالہ، حوالہ، شرکۃ، دیت، وہ غلام جسے تجارت کرنے کی اجازت ہو، جیسے فقہی فروع اور چھوٹے چھوٹے مختلف مسائل پر مشتمل ہے۔

الأمــالــی کے اس مطبوعہ حصے کے آخر میں یہ عبارت درج ہے: ''یہ حصہ مکمل ہوا، تمام ستائشیں اللہ رب العالمین کے لیے ہیں، اللہ کی رحمتیں ہوں سیدنا محمدؐ پر اور سلام ہو ان کی پاکیزہ آل پر، ہمیں اللہ ہی کافی ہے اور وہی بہترین کارساز ہے''۔ اس کے بعد الفرائض کے بارے میں املاء ہے۔

اس سے قطعی طور پر ثابت ہو جاتا ہے کہ اس مطبوعہ حصے کے علاوہ بھی **الأمــالی** کا ایک حصہ ہے، لیکن تا حال ہم اس سے ناواقف ہیں۔ **الأمــالی** کی عبارت میں آسانی اور پختگی کا عنصر شامل ہے، یہ کتاب **الجامع الکبیر** کی طرح دلائل سے خالی ہے، البتہ دقیق مسائل اور مشکل تخریج کے لحاظ سے یہ **الجامع الکبیر** سے مختلف ہے۔

کتاب النوادر [اور دوسری نایاب کتابیں]

﴿۱۷۶﴾ امام محمدؒ کی ایک اور تالیف **النوادر** ہے، جسے ابراہیم ۳۸۵ بن رستم، معلیٰ ۳۸۶ بن منصور اور محمد بن سماعہ نے آپؒ سے روایت کیا ہے۔ امام سرخسی نے **الــمبســوط** میں بیان کیا ہے کہ **النوادر** کو ہشام بن عبید اللہ رازی نے بھی روایت کیا ہے۔۳۸۷

الرّقیات ۳۸۸: امام محمدؒ کی ایک کتاب **الرقیات** کے نام سے بھی ہے۔ یہ ان مسائل پر مشتمل ہے، جن کی امام محمدؒ نے تفریع کی ہے۔ جب آپؒ رقّہ میں قاضی تھے تو یہ کتاب آپ سے محمد بن سماعہ نے روایت کی تھی جو اس زمانے میں آپ کے حلقۂ تلامذہ میں شامل ہوئے تھے۔

الــجرجانیات: امام محمدؒ کی ایک کتاب **الــجرجانیات** ہے۔ یہ کتاب ان مسائل پر مشتمل ہے جو

علی بن صالح الجرجانی نے آپ سے روایت کیے ہیں۔

الھارونیات ۳۸۹: امام محمدؒ کی ایک کتاب **الھارونیات** ہے جسے آپؒ نے ہارون نامی ایک شخص کے لیے لکھا تھا۔

امام محمدؒ کی کتب **النوادر، الرقیات، الجرجانیات** اور **الھارونیات** ہم تک نہیں پہنچیں۔ ان کے بارے میں مرحوم شیخ زاہد الکوثری کا قول ہے کہ یہ کتابیں الماریوں سے اسی طرح نایاب ہوگئی ہیں جس طرح یہ مذہب حنفی میں نایاب شمار کی جاتی ہیں۔

کیا اصول کے موضوع پر امام محمدؒ کی کوئی کتاب ہے؟

﴿۱۷۷﴾ ابن ندیم نے اصول کے بارے میں امام محمدؒ کی ایک کتاب کا ذکر کیا ہے۔ ۳۹۰ بروکلمان کا بیان ہے کہ امام سرخسی نے اس کی شرح لکھی ہے، نیز دعویٰ کیا ہے کہ یہ امام محمد کی تالیف ہے، جو **الأصل** جتنی ضخیم ہے۔ ۳۹۱

چونکہ احناف کے اصول، فروع سے الگ ہوتے ہیں، اس لیے مذہب حنفی کے ائمہ نے دوسری صدی میں اس موضوع پر اس انداز میں کتابیں نہیں لکھی تھیں، جیسی بعد میں لکھیں۔ اگرچہ ان سے بعض ایسی چیزیں منقول ہیں جو استنباط واجتہاد میں ان کے منہج کا پتا دیتی ہیں۔ اس بناء پر بروکلمان کی یہ رائے درست نہیں ہے کہ اصول پر امام محمد کی ایک کتاب ہے جس کی شرح امام سرخسی نے لکھی ہے، اور دعویٰ کیا ہے کہ یہ ان کی تالیف ہے۔ امام سرخسی کو اس جیسی کتاب کو اپنی طرف نسبت کرنے کی کوئی ضرورت نہ تھی۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ بروکلمان نے ابن ندیم کی رائے پر اعتماد کیا ہے، اور یہ خیال کیا ہے کہ سرخسی کی کتاب **الأصول** امام محمد کی تالیف کی شرح ہے۔ اس نے امام سرخسی کو بغیر کسی ثبوت اور تحقیق کے اس غلط تہمت سے متہم کر دیا ہے۔

الاکتساب فی الرزق المستطاب

﴿۱۷۵﴾ امام محمد نے یہ کتاب اپنی زندگی کے آخری ایام میں تالیف کی تھی۔ بیان کیا جاتا ہے کہ

آپ اس کتاب کی تکمیل سے قبل ہی وفات پا گئے تھے۔۳۹۲ اس کے سببِ تالیف کے بارے میں مذکور ہے کہ امام محمدؒ جب اپنی بہت سی کتب تصنیف کرنے سے فارغ ہوئے تو آپ کے اصحاب نے درخواست کی کہ زہد وورع کے بارے میں کوئی کتاب لکھیں۔ آپؒ نے ان سے فرمایا کہ میں **کتاب البیوع** تصنیف کر چکا ہوں۔۳۹۳ اس سے آپ کی مراد یہ تھی کہ معاملات کے جن اصولوں کو آپ نے اپنی **کتاب البیوع** میں ذکر کیا ہے، وہی زہدِ صادق اور ورع صحیح کی صورت ہیں۔

بظاہر یہی محسوس ہوتا ہے کہ امام محمدؒ کے اصحاب نے آپ سے اصرار کیا تھا جس کی وجہ سے آپ نے **کتاب الاکتساب** کی تالیف شروع کر دی تھی، مگر اس کا اصل نسخہ ہم تک نہیں پہنچ سکا۔ اس کتاب کا جو حصہ ہم تک پہنچا ہے وہ آپ کے شاگرد محمد بن سماعہ کا اختصار کردہ ہے۔ انہوں نے اپنی تلخیص کے آغاز ہی میں کہا ہے کہ میرے بعض دوستوں نے، اللہ ان کی زندگی دراز کرے، مجھ سے تقاضا کیا کہ میں امام عالم علامہ محمد بن حسنؒ کی **الاکتساب فی الرزق المستطاب** نامی کتاب کی تلخیص کر دوں، میں نے اس بارے میں استخارہ کیا اور بادشاہ حقیقی کی عطا سے ثواب کی امید رکھتے ہوئے اس کا آغاز کر دیا۔

محمد بن سماعہ نے اس تلخیص کے آغاز میں لکھا ہے کہ امام محمد نے اپنی اس کتاب کا آغاز اس قول سے کیا ہے: ''تلاشِ معاش ہر مسلمان پر فرض ہے، جیسا کہ طلبِ علم فرض ہے''۔ اس کے حق میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، صحابہ کرامؓ اور تابعین سے مروی روایات سے استدلال کیا ہے۔ توکل پر گفتگو کرتے ہوئے وضاحت کی ہے کہ یہ کسب اور جدوجہد کے منافی نہیں ہے۔ بعض فرقوں پر بحث کرتے ہوئے اس بات پر زور دیا ہے کہ کسب وعمل عبادت ہے، حتیٰ کہ وہ پیشے اختیار کرنا عبادت ہے جو لوگوں کے عرف میں گھٹیا تصور کیے جاتے ہیں۔

کسب وعمل کو چار اقسام میں تقسیم کیا ہے: ۱-اجارہ، ۲-تجارت، ۳-زراعت، ۴-صنعت۔ ان اقسام کے درمیان باہمی فضیلت اور ان میں اختلاف کا ذکر کیا ہے۔

اس کے بعد اسراف اور ان چیزوں کے بارے میں گفتگو کی ہے، جن کا کھانا اور پہننا

اسراف میں شمار ہوتا ہے۔ اس امر پر روشنی ڈالی ہے کہ آدمی اپنے بھائی کی مدد کرے، نیز اس پر بھائی کی مدد کرنا کب لازم ہوتی ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ صدقہ وخیرات اور ضرورت کے وقت بھیک مانگنے کے جواز پر بھی گفتگو کی ہے۔

اس کے بعد ریشم اور سونا پہننے، گھروں اور مسجدوں کو پختہ بنانے اور چونے اور سونے کے پانی وغیرہ سے انہیں منقش کرنے کا ذکر کیا ہے۔

مذکورہ تمام امور پر طویل بحث کرتے ہوئے امام محمدؒ ہر مسئلے کا حکم بیان کرتے ہیں، اس کی دلیل قرآن وسنت سے پیش کرتے ہیں اور اس کے بارے میں عملِ صحابہؓ وتابعین کو دلیل بناتے ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ فقہاء، بالخصوص عراقی فقہاء کی آراء کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔

اس کتاب کے آخر میں لکھا گیا ہے: محمد بن سماعہ نے کہا کہ محمد بن حسن نے فرمایا: ''میں نے جو کچھ اس کتاب میں بیان کیا ہے، یہی مذہب اصحابِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں سے حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابن عباسؓ اور دیگر صحابہؓ کا ہے۔ یہی مذہب امام ابوحنیفہؒ، امام ابویوسفؒ، امام زفرؒ اور ان کے بعد آنے والے فقہاء کا ہے اور اسی کو ہم سب اختیار کرتے ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب''۔

﴿۱۷۹﴾ امام سرخسی نے کتاب الاکتساب کو ابن سماعہ سے المبسوط میں روایت کیا ہے،۳۹۴ مگر انہوں نے اس پر الکسب کے نام کا اطلاق کیا ہے۔ مطبعۃ الأنوار- قاہرہ نے ۱۳۵۷ھ (۱۹۳۸ء) میں کتاب الاکتساب شائع کی تھی، اور تحقیق کی نگرانی شیخ محمود عرنوس نے کی ہے۔ مرحوم کوثری اس نسخے کی ابن سماعہ کی طرف صحتِ نسبت میں شک کا اظہار کرتے ہیں۳۹۵، مگر اس تشکیک کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ جو کچھ امام سرخسی نے روایت کیا ہے، بعینہٖ وہی کچھ اس نسخے میں بیان ہوا ہے۔ اگرچہ اس میں لفظی اختلافات بھی موجود ہیں، مگر بہت کم۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ نسبت صحیح ہے، عنوان اور بعض الفاظ میں معمولی اختلاف کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ ان اختلافات کے ذمہ دار کاتب ہیں۔

امام سرخسی کی روایت کردہ کتاب الاکتساب اور شیخ عرنوس کے تحقیق کردہ نسخے کے بعض

اُن الفاظ اور روایات پر گرفت کی جاسکتی ہے جو ابن سماعہ کی طرف اس ملخص کی صحتِ نسبت میں شک کا وہم ڈالتے ہیں۔ کیا انہوں نے امام محمدؒ سے اسے واقعی روایت کیا ہے یا نہیں؟ مثال کے طور پر ان کا یہ قول ہے: ''اصحابِ ظواہر اس کو ناپسند کرتے ہیں''۔ اس عبارت سے یہ غلط فہمی پیدا ہوتی ہے کہ شاید اصحابِ ظواہر سے مراد ظاہری مذہب کے پیروکار ہیں، حالانکہ یہ مذہب داؤد بن خلف اصبہانی (۲۰۱ - ۲۷۰ھ) کے ہاتھوں پروان چڑھا۔ امام محمدؒ کی وفات ۱۸۰ھ میں ہوئی ہے، اس وقت داؤد ابھی پیدا ہی نہیں ہوا تھا۔ ابن سماعہ کی وفات ۲۲۳ھ میں داؤد کی شہرت سے قبل ہوئی ہے جس نے کتاب وسنت کے ظاہر پر عمل کرنے پر زور دیا اور قیاس سے اعراض کیا۔

لہٰذا اس عبارت سے مراد داؤد کے متبعین نہیں ہوسکتے، بلکہ یہ عبارت، جو مساجد کو منقش کرنے کے متعلق گفتگو کے موقع پر آئی ہے، اس بات کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ بعض فقہاء مساجد کو چونے اور سونے کے پانی وغیرہ کے ساتھ منقش نہ کرنے کی طرف میلان رکھتے ہیں، جن کی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی اس کی ممانعت ہے۔ دورِ رسالت ہی سے کچھ فقہاء افتاء میں ظاہر الفاظ کو دلیل بناتے تھے۔ خود امام محمد بھی بعض اوقات الفاظ کے ظاہر پر عمل کرنے کی عبارت استعمال کرتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ داؤد اصبہانی وہ پہلا شخص نہیں ہے جو نصِ ظاہری پر عمل کا قائل ہو، تاہم اس نے اس معاملے میں شدت سے کام لیا جس کی وجہ سے یہ اس کی طرف منسوب ہوگیا۔

﴿۱۸۰﴾ اسی طرح ابن سماعہ نے اپنے ملخص میں ایک ایسی عبارت نقل کی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ابن حنبلؒ اور ابن راہویہ سے منقول ہے، حالانکہ ابن حنبلؒ ۲۴۱ھ میں اور ابن راہویہ ۲۳۸ھ میں فوت ہوئے ہیں، اس لیے یہ ایک نامعقول بات ہے کہ امام محمدؒ نے ان سے روایت کی ہو۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا ان دونوں سے ابن سماعہ نے خود روایت کی ہے اور اپنی روایت کا اپنے ملخص میں اضافہ کردیا ہے؟

یہ ایک حقیقت ہے کہ ابن سماعہ مذکورہ دونوں جلیل القدر علماء کے معاصر ہیں، اگرچہ وہ ابن راہویہ سے تقریباً پانچ سال قبل اور ابن حنبلؒ سے تقریباً آٹھ سال قبل فوت ہوئے۔ راجح امر یہی

ہے کہ ابن سماعہ نے ان سے روایت کی ہے، پھر ان سے روایت کو اپنے ملخص میں شامل کر دیا ہے۔
اس ترجیح کو یہ بات مزید تقویت دیتی ہے کہ مذکورہ عبارت میں ایک سرسری سا اشارہ ہے جو دینے والے کی افضلیت کے ضمن میں گفتگو کے موقع پر صرف ایک مرتبہ آیا ہے۔۳۹۶ گویا یہ عبارت محدثین کی کسی مجلس میں ابن سماعہ کے ذہن میں پڑ گئی تھی، لہٰذا اسے اپنے ملخص میں ثبت کر دیا، تا کہ اسے مستر دکر دیں اور اپنے استاذ محمدؒ سے روایت کردہ بات کو صحیح ثابت کریں۔

ابن سماعہ کی اس تلخیص میں کسب اور اس کی فرضیت کی بحث کے موقع پر فرقہ کرامیہ کی طرف بھی ایک اشارہ ملتا ہے۔ علامہ شہرستانی کی کتاب **الملل والنحل** میں فرقہ کرامیہ پر گفتگو کی گئی ہے،۳۹۷ جو محمد بن کرام (م ۲۵۶ھ) کی طرف منسوب ہے۔ یہ صفاتیہ فرقوں میں سے ایک ہے، اور اشعریہ کی طرح معتزلہ کے مذہب کے برعکس، اللہ تعالیٰ کے علم وقدرت کی ازلی صفات کا اثبات کرتا ہے۔

اس اشارے سے مقصود وہ کلامی فرقہ نہیں ہے جس کے بارے میں علامہ شہرستانی نے گفتگو کرتے ہوئے ان کے اصول تفصیل سے بیان کیے ہیں۔ شاید اس سے مراد، جیسا کہ شیخ عرنوس کا قول ہے، وہ کرامیہ ہیں، جن کا ردّ امام محمدؒ نے کیا ہے۔ یہ ان صوفیہ کا ایک فرقہ تھا جن کا خیال تھا کہ کسبِ معاش میں عدم سعی فرض نہیں ہے، بلکہ مباح ہے۔ یہ بات بھی اسے تقویت پہنچاتی ہے کہ کسبِ معاش کی فرضیت یا عدم فرضیت کے بارے میں گفتگو دراصل صوفیہ کی بحثوں میں سے ایک بحث ہے، نہ کہ کرامیہ جیسے کلامی فرقوں کی بحث ہے۔

﴿۱۸۱﴾ اس ساری بحث کے بعد یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ **کتاب الکسب** یا **الاکتساب** میں مذکور ایسے الفاظ اور روایات، جو صرف مناقشہ ومکالمہ کی غرض سے بیان ہوئے ہیں، وہ امام سرخسی کی روایت کردہ کتاب یا شیخ عرنوس کی تحقیق کردہ کتاب کی امام محمدؒ کی طرف صحتِ نسبت میں مانع نہیں ہیں، جسے آپ کے شاگرد محمد بن سماعہ نے بطور ملخص روایت کیا ہے۔

اس کتاب کی بڑی علمی قدر وقیمت ہے، اور اس کا اقتصادی زندگی سے گہرا تعلق ہے۔ اس سے پتا چلتا ہے کہ ہمارے علماء نے زندگی کا کوئی شعبہ اور گوشہ نظر انداز نہیں کیا، بلکہ ہر شعبے کے بارے

میں گفتگو کی ہے اور اس کے لیے قرآنِ کریم اور سنت نبویہ کی روشنی میں قانون سازی کی ہے۔

بلا شبہ مال و دولت زندگی کا ایک طاقت ور عنصر ہے۔ اسلام پوری زندگی کا الٰہی دستور العمل ہے۔ مال کے حصول، اس کی نشو ونما اور اسے خرچ کرنے کے سلسلے میں اسلام نے قوانین دیے ہیں۔ وہ سعی و جہد کی ترغیب دیتا ہے، زمین پر چل پھر کر کاروبار کرنے کی دعوت دیتا ہے اور ناپاک کمائی کو اس کی تمام صورتوں سمیت حرام قرار دیتا ہے۔ مزید براں اسلام ایک مسلمان پر پابندی لگاتا ہے کہ وہ سیم و زر کا غلام بن کر اسے ذخیرہ ہی نہ کرتا رہے اور اس میں موجود اللہ کا حق ادا کرنے سے انکار کر دے۔ اسی طرح اسلام اس پر لازم قرار دیتا ہے کہ وہ اس میں سے فضول خرچی، یا بخل کیے بغیر معروف طریقے سے اپنی ضروریاتِ زندگی پوری کرے۔ اسی بناء پر اسلام کا اقتصادی نظام اخلاقی قواعد اور روحانی اقدار کے ساتھ گہرے ربط و تعلق کی وجہ سے دوسرے تمام اقتصادی نظاموں سے ممتاز اور منفرد ہے۔

کتاب الاکتساب کے ملخص میں اسلام کے بعض اقتصادی پہلوؤں کو نہایت دقتِ نظر اور جامع صورت میں پیش کیا گیا ہے، جس نے عصر حاضر کے بعض ماہرینِ اقتصادیات اور یورپین اہل علم کو اپنی طرف متوجہ کیا ہے۔ ۳۹۸

﴿۱۸۲﴾ متذکرۃ الصدر کتب امام محمدؒ کی وہ تصانیف ہیں جن کی آپ کی طرف نسبت میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ رہیں وہ مؤلفات جن کے بارے میں اختلاف ہے، وہ درج ذیل ہیں:

۱-الحیل

۲-العقیدہ

۳-الرضاع

کتاب الحیل

﴿۱۸۳﴾ مشہور مستشرق جوزف شاخت نے **المخارج فی الحیل** کے نام سے ایک کتاب

شائع کی ہے، جسے امام محمدؒ کی طرف منسوب کیا ہے۔ یہ امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب کے بیان کردہ حیلوں کے مسائل پر مشتمل ہے، جسے امام محمدؒ نے امام ابو یوسفؒ سے روایت کیا ہے۔ شاخت نے اسے امام محمدؒ کی اس کتاب الحیل کے ساتھ ملا دیا ہے جسے امام سرخسی نے اپنی کتاب المبسوط میں روایت کیا ہے۔۳۹۹ شاخت نے جو کتاب شائع کی ہے، وہ حجم کے لحاظ سے امام سرخسی کی روایت کردہ کتاب سے بہت بڑی ہے، البتہ بہت سے مسائل معمولی اختلاف کے ساتھ یکساں الفاظ کے ساتھ دونوں کتابوں میں بیان ہوئے ہیں جو اس بات کا قطعی ثبوت ہیں کہ دونوں کا مبنیٰ ایک ہی ہے۔

امام سرخسی کی روایت کردہ کتاب الحیل کے آغاز میں مذکور ہے کہ لوگوں کا کتاب الحیل کے بارے میں اختلاف ہے کہ آیا یہ امام محمدؒ کی تصنیف ہے یا نہیں؟ ابوسلیمان جوزجانی فرمایا کرتے تھے کہ جو شخص یہ کہے کہ امام محمد نے الحیل نامی کوئی کتاب لکھی ہے، اس کی تصدیق مت کرو، اور لوگوں کے ہاتھوں میں اس نام کی جو کتاب ہے وہ دراصل بغداد کے نقل نویسوں نے لکھی ہے۔ مزید فرمایا: ''جاہل لوگ ہمارے علماء کی عیب چینی کی غرض سے ایسی چیزیں ان کی طرف منسوب کر دیتے ہیں۔ ہم کیوں کر یہ گمان کر سکتے ہیں کہ امام محمدؒ نے اپنی کسی تصنیف کا یہ نام رکھا ہوگا، جو جہال کی من گھڑت باتوں کے لیے مددگار ثابت ہو''؟

امام ابوحفص فرمایا کرتے تھے کہ یہ امام محمدؒ ہی کی تصنیف ہے اور وہ اسے آپ سے روایت بھی کرتے تھے۔ زیادہ صحیح بات بھی یہی ہے۔ آپ نے جمہور علماء کے نزدیک شرعی احکام میں حیلوں کے جواز کو بطور دلیل پیش کیا ہے۔

ابن ندیم نے الفہرست میں امام محمد کی کتاب الحیل کا تذکرہ کیا ہے،۴۰۰ جبکہ قرشی نے اس کتاب کی امام محمد کی طرف نسبت سے انکار کیا ہے۴۰۱، ابن قیم نے اپنی کتاب اعلام الموقعین میں شرعاً جائز حیلوں کی چند صورتیں بیان کی ہیں اور اس کے معاً بعد فرمایا ہے کہ یہ وہ صورتیں ہیں جن کا ذکر امام محمدؒ نے اپنی کتاب الحیل میں کیا ہے۔۴۰۲

صاحب کشف الظنون ۴۰۳ نے شرعی حیلوں پر تحریر کردہ فصل میں امام محمدؒ کی ایسی کسی

کتاب کا ذکر نہیں کیا۔ اگر چہ اس سے اس بات کی نفی نہیں ہوتی کہ امام محمدؒ نے اس فن پر کوئی کتاب لکھی ہے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ الحیل فقہی ابواب میں سے ایک باب ہے، بلکہ اس کے فنون میں سے ایک مستقل فن ہے، جس پر علماء نے کئی کتابیں تصنیف کی ہیں۔ ان میں سے مشہور ترین کتاب خصاف کی **کتاب الحیل** ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ **کشف الظنون** کے مصنف نے اس موضوع پر تمام کتب کا استقصاء نہیں کیا، بلکہ اس موضوع پر صرف مشہور ترین کتاب کی طرف اشارہ کر دیا ہے۔

حسن التقاضی فی سیرۃ أبی یوسف القاضی ۴۰۴ نامی کتاب میں مذکور ہے کہ کتاب **المخارج فی الحیل** امام ابو یوسف کی تالیف ہے، نہ کہ امام محمد کی۔

مرحوم زاہد الکوثری نے ابن سماعہ سے نقل کیا ہے: ''یہ کتاب، یعنی **المخارج فی الحیل** ہماری کتب میں سے نہیں ہے، بلکہ ان میں اسے زبردستی شامل کر دیا گیا ہے''۔ ۴۰۵ ابن ابی عمران سے بھی منقول ہے کہ اس کتاب کے مصنف اسمٰعیل بن حماد بن ابی حنیفہ ہیں۔

بروکلمان ۴۰۶ **المخارج فی الحیل** کو امام محمدؒ کی طرف منسوب تو کرتا ہے، مگر اس کے بعد کہتا ہے کہ اس کا زیادہ حصہ ابو یوسفؒ سے مروی ہے۔

کتاب **المنتقیٰ من دراسات المستشرقین** ۴۰۷ میں مذکور ہے کہ احناف نے ہی الحیل کے فن کو پروان چڑھایا ہے اور اس کی خدمت کی ہے، نیز امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ فقہاء کے طویل سلسلے میں سرفہرست ہیں، جنہوں نے الحیل پر کتابیں لکھیں اور امام محمدؒ کی ایک کتاب کامل صورت میں ہم تک پہنچی ہے، جس کا نام **المخارج فی الحیل** ہے۔ یہ کتاب متعدد مسائل پر مشتمل ہے، جنہیں اس کے مؤلف نے امام ابو یوسفؒ کی کتاب سے نقل کیا ہے۔

﴿۱۸۴﴾ مذکورہ بالا مختلف روایات میں سے بعض امام محمدؒ کی تالیف **المخارج فی الحیل** کا اثبات کرتی ہیں، جبکہ بعض اس کی نفی۔ یہاں یہ کہنا مناسب ہوگا کہ ان متعارض روایات کے بارے میں کسی فیصلہ کن بات پر پہنچنے سے پہلے یہ پیش نظر رہے کہ طویل عرصے سے امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب پر بہت کیچڑ اچھالا جا رہا ہے، جس کے سبب لوگوں کی کثیر تعداد کے ذہنوں میں ان

کے بارے میں یہ خیال راسخ ہو گیا ہے کہ انہوں نے حیلے گھڑے ہیں، جو اگرچہ شرعی شرائط کو تو پورا کرتے ہیں، مگر بالآخر ان کا نتیجہ احکامِ شریعت اور اس کے مقاصد کو ساقط کرنے کی صورت میں برآمد ہوتا ہے۔[۴۰۸]

حقیقت یہ ہے کہ یہ الزام قابل قبول دلائل پر مبنی نہیں ہے۔ جن مسائلِ حیل کی نسبت امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کی طرف صحیح ہے، ان سب کا صرف ایک مقصد ہے، اور وہ مقصد یہ ہے کہ عقود و تصرفات عملی صورت میں انجام دینے کے لیے موافقِ شریعت راستہ اور طریق کار اختیار کیا جائے، بغیر اس کے کہ یہ طریقِ کار — خواہ کم یا زیادہ — اسقاط حق یا حرام کردہ چیز کے ارتکاب کا سبب بنے۔[۴۰۹]

ابن قیم کی روایت ہے کہ[۴۱۰] امام محمدؒ نے حیلوں کے حوالے سے فرمایا ہے کہ ان معاملات میں حیلہ کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے جو حلال اور جائز ہیں، کیونکہ حیلے کا مقصد یہ ہے کہ آدمی اس کے ذریعے حرام کے ارتکاب سے نجات پائے اور اس کے ذریعے حلال کو اختیار کرے، لہٰذا جس حیلے کا مقصد ایسا ہو، اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ ناپسندیدہ حیلہ صرف وہ ہے، جس کے ذریعے ایک آدمی دوسرے آدمی کا حق مارے، یا غلط چیز کے بارے میں حیلہ کر کے اسے حق ثابت کرنے کی کوشش کرے، یا کسی چیز کو مشکوک و مشتبہ بنانے کے لیے حیلہ کرے، لیکن جو حیلہ ہماری بیان کردہ شرط کے مطابق ہو، اسے اختیار کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

کتاب **المخارج فی الحیل** میں جو حیلے بیان کیے گئے ہیں[۴۱۱]، بطورِ مثال ان میں سے ایک یہ ہے کہ دو بھائیوں نے دو بہنوں سے نکاح کیا، اور ان میں سے ہر ایک لڑکی اپنی بہن کے خاوند کے ساتھ (غلطی سے) رخصت کر دی گئی۔ صبح ہوئی تو اس غلطی کا علم ہوا۔ اس صورت کا امام ابوحنیفہؒ سے ذکر کیا گیا اور درخواست کی گئی کہ اس بارے میں حیلے کی کوئی صورت نکالیں۔ آپ نے فرمایا: ”دونوں بھائی اپنی اپنی بیوی کو طلاق دیں، اس کے بعد دونوں میں سے ہر ایک اس عورت سے نکاح کرے، جس سے اپنی بیوی کی جگہ ہم بستری کر چکا ہے، تو یہ جائز ہے، کیونکہ یہ عورت اسی خاوند سے (جو اس سے ہم بستری کر چکا ہے) عدت میں ہوگی، پہلے خاوند کی طرف سے

اس پر کوئی عدت نہیں ہے، [کیونکہ اس نے قبل از دخول طلاق دی ہے]۔

یہی مذکورہ صورت ابن قیم نے بھی امام محمدؒ کی طرف منسوب کی ہے۔۴۱۲ اس کے مطابق امام صاحب نے دونوں بھائیوں سے پوچھا کہ ان دونوں میں سے ہر ایک اسی خاتون پر رضا مند ہے جس سے ہم بستری کر چکا ہے، تو ان دونوں نے کہا: جی ہاں۔ تب آپؒ نے یہ فرمایا کہ یہ حیلہ انتہائی نرمی پر مبنی ہے، کیونکہ جس جس خاتون سے دونوں بھائیوں نے ہم بستری کی ہے، وہ شبے کی بناء پر کی ہے، لہٰذا اس کے لیے جائز ہے کہ اس کی عدت کے دوران ہی میں اس سے نکاح کر لے، کیونکہ اس کے علاوہ کسی اور صورت میں اس کے پانی کے محفوظ رہنے کی کوئی صورت نہیں ہے جو (جماع) کی صورت میں عورت کے رحم میں ٹپکا ہے۔ ایک طلاق دینے کا امام صاحب نے حکم اس لیے دیا کہ اس نے اس لڑکی سے جماع نہیں کیا، جسے طلاق دی ہے، لہٰذا ایک طلاق اس لڑکی کے حق میں بائنہ ہوگی اور اس طلاق دینے والے سے اس پر کوئی عدت نہیں ہوگی، اس لیے دوسرے کے لیے اس سے نکاح کرنا جائز ہے۔

بلاشبہ امام ابوحنیفہؒ زرخیز اور بلا کی طاقتور دماغی صلاحیت رکھتے تھے۔ بالکل ایسی ہی صلاحیت کے مالک آپ کے شاگرد رشید امام محمدؒ بھی تھے۔ اس دماغی صلاحیت کا کارنامہ یہ ہے کہ یہ مشکل مسائل میں غوطہ زن ہو کر ان کے ایسے عملی حل پیش کرتی ہے جو شریعت کے مصالح کو پورا کرتے ہیں، لوگوں کے لیے آسانیاں پیدا کرتے ہیں اور وہ جن مشکلات اور تنگیوں سے دوچار ہوتے ہیں ان سے نکلنے کے جائز راستے کھولتے ہیں، اور کسی بھی صورت میں قانونِ شریعت کے طے شدہ اصولوں کی خلاف ورزی نہیں کرتے۔

﴿۱۸۵﴾ مذکورہ بالا وضاحت کی روشنی میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ جو روایات الحیل پر امام محمد کی کسی کتاب کی نفی کرتی ہیں، وہ دراصل اس الزام کو ختم کرنے کی کوشش ہیں جسے امام ابوحنیفہؒ اور آپ کے اصحاب کے مخالفین نے ان کے خلاف اچھالا ہے۔ انہوں نے بالخصوص ان بعض بدترین حیلوں کو ختم کرنے کی کوشش کی ہے جو امام ابوحنیفہؒ کی وفات کے بعد لوگوں میں پھیل گئے تھے۔

جب تک امام محمدؒ کی طرف منسوب مسائلِ حیل کسی شرعی اصول سے متعارض نہ ہوئے اور ان

کا مقصد آسانی پیدا کرنا اور تنگی کو دور کرنا رہا تو اس وقت تک ان کی طرف کتاب الحیل کی نسبت کوئی بری چیز نہ تھی، بلکہ اس کے برعکس تعریف کا باعث تھی۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ امام موصوف انتہائی ذہنی وسعت اور زرخیز قانون سازی کی حامل دماغی قوت سے مالا مال تھے۔

اس بناء پر میں امام محمد کی طرف کتاب الحیل کی نسبت کو صحیح سمجھتا ہوں۔

کتاب العقیدہ

﴿۱۸۶﴾ امام محمد کی العقیدہ نام کی کتاب کے بارے میں بروکلمان کا بیان ہے کہ علم کلام کے موضوع پر یہ کتاب ۷۹ ابیات پر مشتمل ہے،[۲۱۳] جسے عقیدۃ الشیبانی کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے، لیکن امام محمد کی طرف اس منظوم کتاب کی نسبت کی صحت کے بارے میں شک کا اظہار کیا گیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کبار علماء نے اس جیسے قصیدے نظم کرنے کا کام بعد کے ادوار میں شروع کیا تھا، نیز اس کی کوئی قدیم شرح بھی معلوم نہیں ہے۔

بروکلمان نے اس شعری مجموعے کی شروح میں محمد بن عبداللہ عجلونی (م ۸۷۶ھ) کی شرح کا ذکر کیا ہے۔ میں نے اس شرح کے قلمی نسخے کی طرف مراجعت کی جسے اس کے مصنف نے بدیع المعانی فی شرح عقیدۃ الشیبانی[۲۱۴] کے نام سے موسوم کیا ہے۔ مصنف نے اس کے مقدمے میں اس منظوم قصیدے کے نام کی تصریح نہیں کی، بلکہ حمد و صلوٰۃ کے بعد درج ذیل بیان پر اکتفاء کیا ہے:

> حمد و صلوٰۃ کے بعد: تمام علوم میں سے عظیم ترین، بلند ترین، حجت کے لحاظ سے قوی ترین اور بزرگ ترین علم، علم اصول دین ہے، جسے علم الکلام کہا جاتا ہے، جو صانع [اللہ تعالیٰ] کی ذات اور اس کی صفات جلال و اکرام کے متعلق بحث کرتا ہے۔ اس موضوع پر تالیف کی جانے والی کتب میں سے ایک وہ قصیدہ ہے جو بلند مرتبہ مطالب و معانی کا حامل ہے اور جو عقیدۃ الشیبانی کے نام سے معروف ہے۔ اللہ تعالیٰ اس کے مؤلف کو اپنی رحمت سے ڈھانپ لے اور اپنی وسیع جنت میں اسے جگہ مرحمت فرمائے۔ (آمین)

میں نے اس شرح کا مطالعہ کیا ہے، مگر اس دوران میں اس شعری مجموعے کے مؤلف کے بارے میں صراحت پر مبنی کوئی لفظ تک نہیں دیکھا۔ یہ مجموعہ ایسی آراء اور نصوص پر مشتمل ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ امام محمدؒ کی تالیف نہیں ہے، بلکہ یہ ایک شافعی المسلک فقیہ کی تالیف ہے جسے اس نے کم از کم تیسری صدی ہجری کے بعد لکھا ہے۔ اس کی بیان کردہ آراء جو امام محمدؒ کی مشہور آراء کی مخالف ہیں، میں سے ایک یہ ہے کہ اس میں خلفائے راشدین کی ترتیب یوں بیان کی گئی ہے: ابوبکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ، علیؓ، جب کہ امام محمدؒ حضرت علیؓ کو حضرت عثمانؓ پر مقدم رکھتے ہیں، البتہ شیخین (ابوبکرؓ وعمرؓ) کے بارے میں ان کے ساتھ مشترک ہے۔[۴۱۵]

اس شعری مجموعے میں اللہ کے وجود، اس کی صفات، اس کے فرشتوں، اس کی کتابوں، اس کے رسولوں، یوم آخرت اور ثواب وعقاب پر گفتگو کرنے کے بعد درج ذیل شعر نقل کیا گیا ہے:

فهذا اعتقاد الشافعي امامنا　　　و مالک و النعمان ايضاً و احمداً

(یہی عقیدہ ہمارے امام، شافعیؒ کا ہے۔ مالک، نعمان اور احمد کا بھی یہی عقیدہ ہے)۔

یہ شعر قطعی ثبوت ہے، جو اس بات کو طے کر دیتا ہے کہ امام محمدؒ اس شعری مجموعے کے مؤلف نہیں ہیں، بلکہ اسے ایک شافعی المذہب فقیہ نے مذاہب کی اشاعت کے بعد تالیف کیا۔

اس کے باوجود کہ امام محمد لغت اور ادب وشعر میں امامت کا درجہ رکھتے تھے، مگر آپ کے بارے میں یہ کہیں منقول نہیں کہ آپ نے شعر کہے ہوں۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ **عقيدة الشيباني** کے نام سے معروف یہ نظم امام محمد کی نہیں۔ اسی طرح امام موصوف کا زمانہ علوم کو اشعار کی صورت میں نظم کرنے سے نا آشنا تھا۔ یہ صورت تو ضعف وتقلید کے ادوار کی یادگار ہے۔ شاید یہ قصیدہ کسی اور شیبانی کا ہے، تاہم اس کی شہرت اور علمی مقام اس بات پر مجبور کر دیتے ہیں کہ حقیقت میں امام محمدؒ کا نہ ہونے کے باوجود ان کی طرف منسوب کر دیا جائے۔

جس نسخے کا ذکر بروکلمان نے کیا ہے، وہ ایک منظوم فتوے کی صورت میں پیرس کی لائبریری میں موجود ہے جو امام محمد کی طرف منسوب ہے، مگر اس کا حصول ناممکن ہے۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ یہ فتویٰ امام محمد کا جاری کردہ نہیں ہے، بلکہ من گھڑت ہے، جو آپ کی طرف منسوب کر دیا

گیا ہے۔اسی طرح بروکلمان نے امام محمدؒ کی تالیفات کی تعداد بیان کرنے کے بعد آخر میں جو یہ اشارہ کیا ہے کہ ان کا ایک قصیدہ بھی ہے جو خدا بخش لائبریری۔ پٹنہ (ہندوستان) میں موجود ہے، درست نہیں ہے۔ بلاشبہ امام محمدؒ کی طرف یہ غلط طور پر منسوب ہے۔

کتاب الرضاع

﴿۱۸۷﴾ امام سرخسی نے اپنی **مبسوط** کے آخر میں **کتاب الرضاع** کی شرح کی ہے۔۴۱۶ اس کتاب کی شرح کے آغاز میں انہوں نے کہا ہے کہ لوگوں کا **کتاب الرضاع** کے بارے میں اختلاف ہے کہ یہ امام محمدؒ کی تصنیف ہے یا نہیں؟ بعض اہل علم کا کہنا ہے کہ یہ امام محمدؒ کی تصنیف نہیں ہے، بلکہ آپ کے اصحاب میں سے کسی نے اسے تصنیف کر کے آپ کی طرف منسوب کر دیا ہے، تا کہ آپ کی شہرت کی وجہ سے یہ پھیل جائے۔ حاکم شہید نے اپنی **المختصر** میں اس کا ذکر نہیں کیا۔

اکثریت کا قول ہے کہ یہ امام محمدؒ ہی کی تصنیف ہے، نیز یہ آپ کی ابتدائی تصنیفات میں سے ہے۔ امام محمدؒ نے جب اپنی بعض کتب کو دوبارہ لکھا تو احکام رضاع کے سلسلے میں ان مسائل پر اکتفاء کیا جو کتاب النکاح میں لائے ہیں۔ حاکم شہید نے بھی اسی پر اکتفاء کیا ہے اور اس کتاب کو الگ سے اپنی **المختصر** میں نہیں لائے۔

مذکورہ دونوں آراء بیان کرنے کے بعد امام سرخسی فرماتے ہیں: ''لیکن جب میں ضرورت کے مطابق اپنی امکانی طاقت کی حد تک اس **المختصر** کی شرح لکھ کر فارغ ہوا، اور اس کے بعد **کتاب الکسب** لکھنے لگا تو میں نے اس کی شرح لکھنے کو مناسب سمجھا، کیونکہ اس میں بعض ایسے مسائل ہیں، جن کی معرفت حاصل کرنا انتہائی ضروری ہے اور وہ شرح و وضاحت کے محتاج ہیں''۔

حقیقت یہ ہے کہ اس کتاب کے انتساب کے بارے میں مثبت یا منفی دلائل کا رد نہیں کیا جا سکتا، اگرچہ امام سرخسی نے ان کی وضاحت کر دی ہے۔ کتاب النکاح کا کتاب الرضاع کے مسائل پر مشتمل ہونے کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ وہ امام محمدؒ کی تالیف ہے۔ لوگوں کی اکثریت کا قول

ہے کہ امام محمدؒ نے اوّلاً اسے تالیف کیا اور پھر اس کتاب میں انہی احکام کو بیان کرنے پر اکتفاء کیا، جو کتاب النکاح میں ہیں۔

امام محمد کی کتابوں کی شرح و تلخیص سے علماء کی دلچسپی

﴿۱۸۸﴾ امام محمد کے وہ علمی کارنامے جو ہم تک پہنچ سکے، یا نہ پہنچ سکے، یا آپ کی طرف جن کے انتساب میں اتفاق ہے، یا جن میں اختلاف ہے، ان سب پر گفتگو کرنے کے بعد میں اس بات کی طرف اشارہ کرنا ضروری سمجھتا ہوں کہ امام محمدؒ کی یہ تالیفات مذہبِ حنفی کی بنیاد اور اس کا مرجع اوّل شمار ہوتی ہیں، جیسا کہ میں اس فصل کے آغاز میں بیان کر چکا ہوں۔ یہی وجہ ہے کہ علماء نے ان کی شرح، تلخیص اور ترتیب کا خصوصی اہتمام کیا ہے۔ اہلِ کوفہ ان تالیفات کی بدولت اہل بصرہ پر اپنے آپ کو فوقیت دیتے تھے۔۴۱۷

بعض علماء نے بیک وقت امام محمدؒ کی کتب کی شرح یا تلخیص کی، جیسا کہ حاکم شہید۴۱۸ نے اپنی کتاب الکافی میں کیا ہے۔ اس میں انہوں نے کتب ظاہر الروایة اور امام محمدؒ کی بعض دیگر کتب کی یکجا تلخیص کی ہے، اور مکررات کو ان سے حذف کر دیا ہے۔ امام سرخسی نے اپنی المبسوط میں حاکم کی کتاب کی جامع شرح کی ہے، جو شائع ہونے کے بعد تیس جلدوں میں پھیل گئی ہے۔ ہر جلد بڑی تقطیع کے تقریباً دو صد صفحات پر حاوی ہے۔۴۱۹

امام سرخسی کی المبسوط صرف الکافی کی شرح نہیں ہے، بلکہ یہ امام محمدؒ کی تمام تالیفات کی شرح ہے، کیونکہ اس میں ان مؤلفات کی طرف بھی متعدد اشارات ہیں جن کی تلخیص حاکم نے اپنی کتاب میں نہیں کی۔

سرخسی کی المبسوط کے علاوہ بھی دو کتابیں ایسی ہیں جن میں سے ہر ایک نے امام محمدؒ کی بعض تالیفات کو شرح اور ترتیب کی صورت میں جمع کر دیا ہے۔ وہ دو کتابیں ہیں: المحیط الرضوی، المحیط البرهانی۔

المحیط الرضوی، محمد بن محمد بن محمد کی تصنیف ہے جن کا لقب رضی الدین

السرخسی ۴۲۰ ہے۔اس المحیط کے بارے میں ایک روایت یہ ہے کہ یہ چالیس جلدوں میں ہے،اور دوسری روایت کے مطابق دس جلدوں میں ہے۔

الفوائد البھیة کے مصنف کا بیان ہے کہ میں نے دس جلدوں پر مشتمل المحیط کی دو جلدوں کا مطالعہ کیا ہے۔اس کے مؤلف نے اس کے آغاز میں کہا ہے کہ میں نے اس کتاب میں عام فقہی مسائل کو ان کے بنیادی قواعد سمیت حسنِ ترتیب اور عمدہ تقسیم کے مطابق جمع کر دیا ہے۔اس کے بعد وہ کہتے ہیں کہ میں نے ہر باب کا آغاز المبسوط کے مسائل سے کیا ہے، کیونکہ وہ ثابت شدہ اصول ہیں۔اس کے بعد میں مسائل نوادر و نوازل لایا ہوں، کیونکہ وہ اصولی مسائل سے اخذ کردہ ہیں، پھر اس کے بعد میں الجامع کے مسائل لایا ہوں، کیونکہ وہ مجموعی طور پر پوری فقہ کی روح اور نچوڑ ہیں۔پھر آخر میں الزیادات کے مسائل بیان کر کے اس کا اختتام کیا ہے، کیونکہ یہ الجامع کی مزید فروع پر مبنی ہے۔میں نے اس کتاب کا نام المحیط اسی لیے رکھا ہے کہ یہ کتب فقہ حنفی کو اپنے اندر سموئے ہوئے ہے۔۴۲۱

المحیط البرھانی کے مصنف محمود ۴۲۲ بن الصدر السعید تاج الدین احمد بن الصدر الکبیر برہان الدین عبدالعزیز بن عمر بن مازہ ہیں۔مصنف نے اس میں المبسوط (الأصل)، الجامع الکبیر، الجامع الصغیر، السیر الکبیر، السیر الصغیر اور الزیادات کے مسائل جمع کر دیے ہیں، نیز اس میں النوادر اور الفتاویٰ کے مسائل بھی شامل کر دیے ہیں۔۴۲۳

کیا امام محمد تدوین فقہ میں بیرونی [غیر اسلامی] مصادر سے متاثر ہیں؟

﴿۱۸۹﴾ اس مطالعے کے اختتام پر میں ضروری سمجھتا ہوں کہ بعض مستشرقین، یورپین ماہرینِ قانون اور ان کے خوشہ چینوں کے اس نظریے کا سرسری جائزہ لوں کہ فقہ اسلامی اپنی تبویب و ترتیب میں غیر اسلامی فکری آثار و خدمات سے متاثر ہے، نیز فقہائے اسلام کا یہ کوئی نیا اور پہلا کارنامہ نہیں ہے۔یہ دعویٰ بڑا خطرناک ہے، جس میں فقہاء کی قدر و منزلت کو بے وقعت بنانے کی

خواہش چھپی ہوئی ہے، اور یہ دعویٰ فقہاء کے علم وفضل کی نفی کے لیے کوشاں ہے، تا کہ اس علمی میراث کے بارے میں، جسے فقہاء نے یادگار چھوڑا ہے اور جس پر امت مسلمہ کو پوری طرح فخر وناز ہے، یہ حکم لگایا جائے کہ فقہ اسلامی کی جڑیں بیرونی [غیر اسلامی] سرچشموں سے سیراب ہوئی ہیں اور انہی کی مرہون منت ہیں۔

چونکہ امام محمد ہی وہ اوّلین شخصیت ہیں، جنھوں نے فقہ کو ایسے منہج پر مدوّن کیا جسے اس سے پہلے کسی نے اختیار نہیں کیا تھا۔ آپؒ نے ہمارے لیے ایسے علمی کارنامے چھوڑے ہیں جو آپؒ کی عبقریت، مہارت اور فقہ، حدیث اور لغت میں امامت کا منہ بولتا ثبوت ہیں۔ چونکہ امام شافعی امام محمدؒ کے بعد پہلے فقیہ شمار ہوتے ہیں جنھوں نے **کتاب الأم** کی صورت میں ہمارے لیے ایک جامع فقہی کارنامہ اور اس کا وہ مقدمہ یادگار چھوڑا ہے جو بلا اختلاف رائے ہم تک پہنچنے والی علم اصول میں اوّلین تالیف ہے۔ اس خطرناک دعوے کا اصل ہدف یہی دونوں ائمہ ہیں، اور ہمیشہ انہی کو متہم کیا جاتا رہا کہ انہوں نے اپنی تالیفات اور کتب میں بیرونی [غیر اسلامی] مآخذ پر انحصار کیا ہے۔

چنانچہ ہیننگ نے دعویٰ کیا ہے کہ امام محمدؒ کی کتابیں اپنی ترتیب میں یہودیوں کی کتاب **المشنا** کے مشابہ ہیں، نیز امام شافعیؒ نے اپنے فقہی مواد کی ترتیب میں فلاسفۂ یونان کی پیروی کی ہے۔ اسپر نگر کی رائے یہ ہے کہ پوری فقہ اسلامی میں یونانی فلسفے کا ایک اہم کردار ہے۔[۴۲۴]

جہاں تک اس دعوے کے منطقی اور مسلمہ ہونے کا تعلق ہے تو یہ اسی وقت صحیح ہو سکتا ہے، جب یہ بات ثابت ہو جائے کہ فی الواقع امام محمدؒ نے اپنی کتب تالیف کرنے سے قبل **المشنا** کو پڑھا تھا، اور امام شافعیؒ نے **کتاب الأم** تحریر کرنے سے قبل یونانی فلسفے سے آگاہی حاصل کی تھی۔

حقیقت یہ ہے کہ کتاب **المشنا** میں، جس کا معنی عربی میں تورات کے بعد دوسری کتاب ہے، سنت موسوی کو جمع کیا گیا ہے۔ اس کا بعینہ وہی کردار ہے جو سنتِ رسول کا قرآن کریم کے لیے ہے۔ اس کتاب کو پانچویں صدی عیسوی میں چند یہودی علماء نے تصنیف کیا تھا، جبکہ اس کی شرح کا فریضہ چند دیگر یہودی علماء نے انجام دیا، ان کی اس شرح کا نام الجیمارہ رکھا گیا۔

المشنا اور الجیمارہ سے تلمود تالیف کی گئی، جو عبادات و معاملات کے احکام میں یہودیوں کا معتبر مرجع ہے،۴۲۵ لیکن یہود کی اس قانونی میراث سے مسلمان فقہاء ابتدائی تین صدیوں تک بے خبر تھے، کیونکہ وہ غیر عربی زبان میں لکھی ہوئی تھی۔ اگر کسی نے اس کا کچھ ترجمہ کیا ہے تو وہ چوتھی صدی کا یہودی عالم سعد الفیومی تھا۔۴۲۶

امام محمد تو عربی کے علاوہ کوئی دوسری زبان جانتے ہی نہیں تھے۔ اس کی بناء پر یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ المشنا کا عربی میں ترجمہ ہونے سے قبل اس سے آگاہی حاصل کر چکے تھے۔ یہیں سے یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ امام محمدؒ پر یہ الزام کہ وہ اپنی کتب کی ترتیب میں المشنا کے منہج سے متاثر ہیں، صحیح دلائل پر مبنی نہیں ہے، بلکہ محض ایک وہم ہے جو قائلین کے دماغوں پر مسلط ہو چکا ہے۔ مستشرقین کے کتنے ہی ایسے اوہام و خیالات ہیں، جن سے ان کے بغض و کینہ اور مکر و فریب کا راز طشت از بام ہوتا ہے۔

﴿۱۹۰﴾ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ یہودی تہذیب نے اسلامی تہذیب کو کسی قدر متاثر کیا ہے، لیکن یہ اثر ادب، فلسفے اور دوسرے علوم میں ظاہر ہوا ہے، نہ کہ فقہ اسلامی [اسلامی قانون] میں۔ تاریخ نے ہمارے لیے ان ہستیوں کے نام محفوظ رکھے ہیں، جنہوں نے آغاز اسلام ہی سے شروع ہونے والی اسلامی علمی تحریک میں نمایاں حصہ لیا۔ ان ہستیوں میں چند یہودی بھی تھے، جنہوں نے اس علمی اٹھان میں شرکت کی، لیکن ہمیں کوئی ایک ایسا فقیہ نہیں ملتا جو اصلاً یہودی ہو، یا جس نے یہودی تہذیب اختیار کر لی ہو۔۴۲۷

جہاں تک اس الزام کا تعلق ہے کہ امام شافعیؒ فلسفۂ یونان سے متاثر ہیں اور انہوں نے بیروت کے مدرسے میں بازنطینی قانون سے واقفیت حاصل کر لی تھی، اسی طرح امام اوزاعیؒ بھی اس قانون سے آشنا تھے، تو یہ دعویٰ بالکل اسی طرح اول و آخر بے بنیاد ہے جس طرح یہ دعویٰ کرنا کہ امام محمدؒ یہودی قانون کی کتابوں کا علم رکھتے تھے۔ استاذ ڈاکٹر صوفی حسن ابو طالب نے اپنی دو کتابوں بین الشریعة الاسلامية و القانون الرومانی اور مبادی تاریخ القانون میں کسی قدر تفصیل اور علمی دیانت و انصاف کے ساتھ اس موضوع کا حق ادا کیا ہے۔ تفصیل کے خواہش مند

حضرات ان دونوں کتابوں کی طرف رجوع کر سکتے ہیں، کیونکہ یہاں اس موضوع پر بات کو مزید پھیلانے کی گنجائش نہیں ہے۔

— ۳ —

امام محمدؒ: بحیثیت فقیہ و محدث

فصل-۱ : امام محمدؒ بحیثیت فقیہ، آپ کے فقہی اصول اور خصائص

فصل-۲ : امام محمدؒ بحیثیت محدّث

فصل-۳ : امام محمدؒ اپنے معاصر فقہاء و محدثین کے درمیان

فصل-۱

امام محمدؒ بحیثیت فقیہ
آپ کے فقہی اصول اور خصائص

امام محمد جیسے فقیہ کے اصولوں پر گفتگو کرنے میں مشکلات

﴿۱۹۱﴾ امام محمد، بالاتفاق فقہ میں مرتبۂ امامت پر فائز تھے۔ اختلاف جو کچھ ہے، اس مرتبۂ امامت کی نوعیت کے بارے میں ہے۔ آیا یہ مرتبۂ امامت، مذاہب فقہ کے ان بانیوں کی طرح ہے جن کے مذاہب دنیا میں ہمیشہ موجود رہے اور اب تک موجود ہیں، یا ان کا مرتبۂ امامت اس سے کم تھا۔ بالفاظ دیگر کیا امام محمدؒ مجتہد مطلق تھے یا مجتہد منتسب تھے، جو دوسرے ائمہ کے اصولِ فقہ کے خوشہ چین تھے، اگرچہ بعض مسائلِ فقہ میں آپؒ اپنی خاص آراء کی وجہ سے منفرد ہیں؟

اس اختلاف میں منصفانہ موقف کے تعین کی غرض سے یہ فصل ان اصولوں کی وضاحت کے لیے پیش کی جارہی ہے، جن پر امام موصوف کی فقہ قائم ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ اس فقہ کے اہم خصائص پر بھی گفتگو ہوگی۔ اس کے بعد دوسری فصل میں امام محمدؒ پر بحیثیت محدث گفتگو کی جائے گی۔ تیسری فصل میں فقہ وحدیث میں امام محمدؒ کے مقام کا تعین کیا جائے گا، نیز آپؒ کے اس مقام ومرتبہ کا تعین ان نتائج کی روشنی میں ہوگا جو پہلی دونوں فصلوں سے حاصل ہوں گے۔

(۱۹۲) امام محمد کے اصول اور ان کے فقہی خصائص پر گفتگو کرتے ہوئے فقہی فروع سے صرف اتنا تعرض کیا جائے گا، جس سے کسی اصل یا اس سے متعلق کسی چیز پر ان سے استدلال کیا جاسکتا ہو، کیونکہ یہاں ان کی آراء اور فروع کو بیان کرنا اصل مقصد نہیں ہے، بلکہ اصل مقصد اصول عامہ، قواعد کلیہ اور ان خصائص کی وضاحت کرنا ہے، جن سے امام محمد کی فقہ کی امتیازی شان ثابت

ہوتی ہے اور معاصر فقہاء میں ان کا ایک خاص مقام متعین ہوتا ہے۔

قانون بین الممالک کے علمی مطالعے کے میدان میں امام محمدؒ کا کردار قائدانہ ہے، کیونکہ آپؒ پہلے شخص ہیں جنہوں نے اس موضوع پر پوری شان سے لکھا۔ اس موضوع پر آپ کی تحریر کردہ کتب اس کے تمام پہلوؤں کا احاطہ کیے ہوئے ہیں، اور اس موضوع کے انتہائی پیچیدہ مسائل کا حل پیش کرتی ہیں۔ اکثر لوگوں کی رائے ہے کہ آپ قانون بین الممالک کے بانی ہیں۔ میں امام محمدؒ کے اس فقہی پہلو کو شریعت اسلامی کے قانون بین الممالک اور قانون وضعی [جدید قانون جو انسانوں کا خود ساختہ ہے] کے درمیان موازنہ کرتے ہوئے چوتھے باب میں بیان کروں گا۔

﴿۱۹۳﴾ امام محمدؒ اور آپ جیسے دیگر فقہاء کے اصول پر گفتگو کرنا ایک مشکل کام ہے، کیونکہ اصولِ فقہ پر لکھی جانے والی کتب میں صرف ان ائمہ کی شخصیت کو مرکز توجہ بنایا گیا ہے جن کی طرف فقہی مذاہب منسوب ہیں۔ ان کتابوں میں ایک ہی مذہب کے فقہاء کے درمیان کسی اصل یا قاعدے کے اختیار کرنے میں جو باہمی اختلافات ہیں، انہیں وضاحت کے بجائے اختصار و اجمال سے بیان کر دیا جاتا ہے، چنانچہ یہ کتابیں کبھی اتنا کہنے پر اکتفاء کرتی ہیں کہ احناف کا یہ مذہب ہے اور مالکیہ کا یہ مذہب ہے، یا کسی اصل یا قاعدے کی شرح کے بعد یوں کہہ دیا جاتا ہے کہ اسی کو امام شافعی نے اختیار کیا ہے، یہی مالکیہ کا مسلک ہے اور بعض احناف کا بھی یہی مسلک ہے۔ اس پس منظر میں ائمۂ مذاہب کے علاوہ دیگر فقہاء کے اصول پر بحث کرنے کے لیے ان فقہاء کی مکمل آراء تلاش کرنے کی ضرورت پڑتی ہے۔ پھر کہیں جا کر ان کے اصول معلوم کیے جا سکتے ہیں۔ قطع نظر اس سے کہ ان کے یہ سارے اصول ائمۂ مذاہب، یا دیگر فقہاء کے اصول کے ساتھ متفق ہیں، یا ان میں سے بعض ان کے ساتھ متفق ہیں۔ بعینہ یہی مشکل امام محمدؒ جیسے فقیہ کے اصول پر گفتگو کرتے ہوئے پیش آتی ہے جن کی اتنی کثیر مؤلفات اور آراء ہیں جنہیں شمار کرنا کوئی آسان کام نہیں ہے۔

ہم تک امام محمد کی جو تالیفات پہنچی ہیں، ان کا میں نے مطالعہ کیا ہے۔ آپ کے افکار کی سب سے بڑی شرح، یعنی کتاب **المبسوط** یا امام سرخسی کی **المحیط** کا مطالعہ بھی کیا ہے۔ مذہب

حنفی اور دیگر مذاہب کی بعض کتبِ اصول کی طرف بھی مراجعت کی ہے، اور بعض کتب میں امام محمدؒ کے جو حالات بیان ہوئے ہیں ان تک رسائی حاصل کی ہے۔ اس ساری جدوجہد اور تگ و دو کا صرف ایک مقصد تھا کہ میں ان اصولوں کا تعین کرسکوں، جن پر امام محمدؒ کی فقہ کی عمارت قائم ہے، اگرچہ یہ کلی یا جزوی طور پر دیگر فقہاء کے اصولوں سے مشابہ ہیں۔

امام محمدؒ کے اصولوں کے بارے میں نقلی شواہد

﴿۱۹۴﴾ امام شافعی کا قول ہے کہ امام محمدؒ کا فقہی اصول یہ ہے کہ فقہ کے کسی مسئلے میں خبرِ لازم یا قیاس کے بغیر کوئی بات نہیں کہی جاسکتی، ۲ جبکہ **اصول السرخسی** ۳ میں امام محمدؒ کی یہ روایت مذکور ہے کہ آپ نے فرمایا: ''فقہ چار قسم کی ہے۔ (الف) جو قرآن اور اس کے متعلقات میں موجود ہے، (ب) جو سنتِ رسولؐ اور اس جیسی مشابہ چیز میں موجود ہے، (ج) جو صحابہ کرامؓ کے اقوال و آثار میں موجود ہے۔ اور (د) وہ جسے مسلمان اچھا خیال کریں''۔

امام سرخسیؒ اس پر اپنی تعلیق میں اس بات کی وضاحت کرتے ہیں کہ جس چیز پر صحابہؓ کا اجماع ہو جائے وہ کتاب وسنت سے ثابت شدہ چیز کے درجے میں ہے، کیونکہ اس سے قطعیت ثابت ہوتی ہے، اس کا انکار کرنے والے کو کافر قرار دیا جاتا ہے، تاہم وہ کہتے ہیں کہ امام محمدؒ کے الفاظ ''مشابہ چیز'' سے مراد یہ ہے کہ جب صحابہ کرامؓ کا کسی مسئلے میں اختلاف ہو جائے اور ان کے اقوال مختلف ہوں، تو یہ ان کا اتفاق تصور ہوگا، کیونکہ ان کے اقوال کے علاوہ کسی کے قول کی کوئی حیثیت نہیں ہے، نیز ان کے اقوال حق سے تجاوز نہیں کرتے، اس لیے ان کے بعد کسی کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ صحابہؓ کے اقوال کو نظر انداز کر کے اپنی رائے سے کوئی دوسرا قول ایجاد کرے۔ ۴

میرے خیال میں امام سرخسیؒ کی مذکورہ وضاحت سطحی ہے۔ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ **بما أشبہ** (جو اس کے مشابہ ہو) سے امام محمد کی مراد کتاب اللہ، سنتِ رسولؐ، اقوال صحابہؓ اور قیاس ہے، جیسا کہ حافظ ابن عبدالبر کا قول ہے جو انہوں نے اپنی کتاب **مختصر جامع بیان العلم وفضلہ** ۵ میں بیان کیا ہے کہ امام محمدؒ نے فرمایا: ''علم کی چار اقسام ہیں: (۱) وہ جو کتاب اللہ میں ہو،

یا اس کے مشابہ ہو، (۲) جو سنتِ رسولؐ اور اس کے مشابہ ہو، (۳) وہ جس پر صحابہؓ کا اجماع ہو اور جو اس کے مشابہ ہو، اسی طرح جب کسی مسئلے میں صحابہ کا اختلاف ہو تو ان سب کے اقوال کو چھوڑ کر کسی اور کا قول نہ لیا جائے۔ چنانچہ جب ہم کسی صحابی کے قول کو اختیار کر لیں تو وہ ایک علم ہے جس پر ہم اس کے مشابہ مسئلے کو قیاس کریں گے، اور (۴) وہ جسے عام فقہائے اسلام نے مستحسن سمجھا ہو اور جو اس کے مشابہ ہو اور اس کی کوئی نظیر ہو"۔

امام محمد فرماتے ہیں: "علم ان مذکورہ چار اقسام سے باہر نہیں ہے"۔ ابن عبدالبر امام محمدؒ سے روایت کرنے کے بعد کہتے ہیں کہ امام محمدؒ کا یہ قول کہ "اور جو اس کے مشابہ ہو" سے ان کی مراد ہے، جو کتاب اللہ کے مشابہ ہو۔ اسی طرح سنت رسول اور اجماع صحابہؓ کے بارے میں "ان کے مشابہ" کہنے سے ان کی مراد یہ ہے، جو ان سب کے مشابہ ہو اور وہ قیاس ہے۔

اگرچہ امام محمدؒ کے نزدیک فقہی مصادر کے حوالے سے بظاہر ابن عبدالبر کی روایت سرخسی کی روایت کے ساتھ متفق ہے، تاہم وہ روایت اس بات کی تفصیل وتاکید میں بڑھ کر ہے کہ علم ان مصادر سے باہر نہیں ہے، اس سے قطع نظر کہ اس نے "اس کے مشابہ" کے مفہوم کی معقول اور قابل قبول توضیح کی ہے۔

ابن عبدالبر نے امام محمد سے یہ روایت کی ہے کہ آپؒ نے فرمایا: "جو شخص کتاب اللہ، سنتِ رسول اللہؐ، اصحابِ رسولؐ کے اقوال اور فقہائے اسلام کے ہاں مستحسن چیزوں کا عالم ہو، اس کے لیے پیش آمدہ مسائل میں اپنی رائے کے مطابق اجتہاد کرنے کی گنجائش ہے، اس کے مطابق وہ فیصلے کر سکتا ہے، اپنی نماز، روزہ، حج اور اللہ تعالیٰ کے تمام اوامر ونواہی انجام دے سکتا ہے۔ چنانچہ جب وہ اجتہاد کرے، غور وفکر کرے اور اس کے مثل پر قیاس کرے اور اس میں کوئی کوتاہی نہ کرے، تو وہ اس کے مطابق عمل کر سکتا ہے خواہ صحیح نتیجے پر پہنچنے میں غلطی ہی کیوں نہ ہو جائے۔[۶] ابن قیمؒ نے بھی **اعلام الموقعین** میں اسی طرح بیان کیا ہے۔[۷]

ابن الحسین محمد بن علی بصری معتزلی کی کتاب **المعتمد فی اصول الفقه**[۸] میں مذکور ہے کہ امام محمد کے بارے میں بیان کیا جاتا ہے کہ آپ نے چار اصول مقرر کیے ہیں، جن میں سے

ایک میں اجماع صحابہؓ اوران کے اختلاف کا ذکر بھی کیا ہے۔

﴿۱۹۵﴾ مذکورہ تمام بیانات اس چیز پر دلالت کرتے ہیں کہ امام محمد کے مقرر کردہ فقہی اصول یہ ہیں: ''کتاب اللہ، سنت رسول اللہؐ، قول صحابی، اجماع، قیاس اور استحسان''، لیکن وہ تمام فقہی فروع جو امام محمدؒ سے مروی ہیں، ان اصول میں مزید چند چیزوں کا اضافہ کرتی ہیں جو یہ ہیں: ''عرف، استصحاب، سدّ الذرائع اور پہلی شریعتیں''۔

اس کے علاوہ میں نے یہ بھی محسوس کیا ہے کہ امام محمدؒ کو جب کتاب وسنت سے کوئی نص نہیں ملتی تو آپ اس مصلحت کو پیش نظر رکھ کر حکم لگاتے ہیں جو آسانی کا باعث ہو، تنگی دور کرتی ہو اور معاشرے کے حالات اور اس کے رسم ورواج کا لحاظ رکھتی ہو۔ اسی بناء پر آپ بہت سے مسائل میں اقوال صحابہؓ میں سے کسی کا انتخاب کر کے اسے اختیار کرتے ہیں اور قیاس کو استحساناً ترک کر دیتے ہیں۔ آگے اس کی وضاحت ہوگی اور اسی طرح ہر اصل پر قدرے تفصیلی گفتگو کرنے کے بعد ان کے درمیان فرق کی وضاحت بھی ہو جائے گی۔

اعجاز القرآن: امام محمد کی نظر میں

﴿۱۹۶﴾ اصل اوّل، یعنی قرآن کریم محتاج تعارف نہیں ہے۔ وہ تعارف کرانے کے مقابلے میں بذات خود بہت زیادہ مشہور ہے۔ بے شمار تصنیفات ایسی ہیں جنہوں نے اس دائمی اصل الاصول کو اپنی تحقیق ومطالعہ کا موضوع بنایا ہے۔ اگر میں یہ کہوں تو بے جا نہ ہوگا کہ وہ علمی میراث جس پر امت مسلمہ کی لائبریریوں کو فخر ہے، وہ ان شاندار مساعی کا فطری نتیجہ ہیں جو خدمتِ قرآن کی راہ میں صرف کی گئی ہیں۔

یہاں اس اصل پر گفتگو کرنے کا مقصد بعض قضایا ومسائل کے بارے میں امام محمدؒ کی رائے کو سامنے لانا ہے، جو اس اصل کے متعلق اٹھائے گئے ہیں اور جن کا امام محمدؒ کی فقہ میں ایک خاص کردار ہے۔

امام محمد کا مسلک یہ ہے کہ اعجاز قرآن، عبارت اور معنی دونوں کا مرکب ہے۔ یہی رائے

بالعموم جمہور فقہاء کی ہے۔ امام سرخسیؒ فرماتے ہیں کہ ہمارے مشائخ، خصوصاً امام ابو یوسف اور امام محمد کا قول ہے کہ اعجازِ قرآن بیک وقت نظم اور معنی دونوں کے لحاظ سے ہے، امام ابو یوسف اور امام محمد کے بقول نماز کے اندر فارسی میں قراءت کرنے سے فرض قراءت ادا نہیں ہوگی، خواہ وہ قطعی اور یقینی طور پر اسی (عربی) مفہوم کی حامل ہی ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اصل مقصد کلامِ معجز (قرآن) کی قراءت ہے اور وہ نظم و معنی دونوں کے مجموعے کی صورت میں ہے۔۹

المبسوط ۱۰ میں مذکور ہے کہ امام ابو یوسف اور امام محمد کا قول ہے کہ قرآنِ کریم معجز ہے، اور اعجاز نظم و معنی دونوں کے مجموعے میں ہے، لہٰذا جب ان دونوں (نظم و معنی) کی ادائیگی پر قدرت حاصل ہو تو واجب کسی صورت میں ان کے بغیر ادا نہ ہوگا۔ اگر کوئی نظم (اصل قرآنی عبارت) کو ادا کرنے سے عاجز ہو تو جس چیز پر اسے قدرت ہو اسی کو ادا کرے، جیسا کہ رکوع و سجود سے عاجز شخص اشارے کے ذریعے نماز ادا کر سکتا ہے۔

امام سرخسیؒ کی رائے کے مطابق یہ بات بالکل واضح ہے کہ امام محمد نظم و معنی دونوں کے مجموعے میں اعجاز قرآن سمجھتے ہیں۔ اصل الفاظِ قرآنی کے علاوہ دوسری کسی زبان میں نماز میں قراءت کرنا امام محمد کے نزدیک صرف اس صورت میں جائز ہے جب آدمی اس سے عاجز ہو۔ یہی رائے ان کے شیخ امام ابو یوسفؒ کی ہے۔

بیان کیا جاتا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نماز میں فارسی زبان میں قراءت کے جواز کے قائل ہیں۔ خواہ نمازی عربی الفاظ ادا کرنے پر قادر ہی ہو، تاہم اس حالت میں مکروہ ہے۔ بعض قدماء اور محدثین کا خیال ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے یہ قرار نہیں دیا کہ قرآن صرف معنی ہی کا نام ہے، اور نمازی کو فارسی میں قراءت کرنے کی آپ نے جو رخصت دی ہے تو یہ آسانی کے پیش نظر دی ہے۔ شاید انہوں نے یہ رخصت اس وقت دی ہو، جب انہوں نے اپنے زمانے میں ایرانیوں کو گروہ در گروہ اللہ کے دین میں داخل ہوتے دیکھا ہو، تو ان کے لیے نماز کو آسان کر دیا ہو، تا آنکہ ان کی زبانیں عربی الفاظ ادا کرنے میں پختہ ہو جائیں، اور وہ اچھی طرح قرآن کے عربی الفاظ ادا کرنے لگیں۔ اس کے علاوہ یہ روایت بھی ہے کہ انہوں نے نماز میں غیر عربی الفاظ میں قراءت کے جواز کے قول

سے رجوع کرلیا تھا، اگر چہ کتب ظاہر الروایہ میں اس کا ذکر نہیں کیا گیا۔ ۱۱

اعجاز قرآن کے سلسلہ میں نظم و معنی دونوں کو لازم و ملزوم قرار دینے سے یہ نتیجہ سامنے آتا ہے کہ کتاب مبین کے الفاظ کا ترجمہ قرآن کا حکم نہیں رکھتا۔ جنبی یا حیض و نفاس والی عورت کے لیے ترجمے کا پڑھنا حرام نہیں ہے، بے وضو کا اسے چھونا بھی حرام نہیں ہے، سجدے والی آیت کا ترجمہ پڑھنے والے اور سننے والے پر سجدہ کرنا لازم نہیں ہوگا، اس کے علاوہ دیگر احکامِ قرآن بھی جو معروف ہیں، لاگو نہیں ہوں گے۔ ۱۲

﴿۱۹۷﴾ اگر امام محمد کے نزدیک صرف عربی الفاظ سے عاجز ہونے کی صورت میں غیر عربی الفاظ کی قراءت مباح ہے، تو دوسری طرف امام شافعیؒ کی رائے یہ ہے کہ غیر عربی الفاظ میں قراءت کرنا مطلقاً ناجائز ہے۔ امام شافعی اگرچہ اس بارے میں اپنے شیخ (امام محمدؒ) کے ساتھ متفق ہیں کہ اعجازِ قرآن نظم و معنی دونوں کے مجموعے کا نام ہے، تاہم ان کا مسلک یہ ہے کہ جو شخص عربی الفاظ ادا کرنے سے قاصر ہو، وہ بغیر قراءت کے نماز پڑھ سکتا ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کو عربی بنایا ہے، اسے عجمی نہیں بنایا، قرآن کی قراءت اسی طرح کرنا لازم ہے جس طرح اللہ نے اسے نازل کیا ہے۔ لہٰذا جس نے اللہ کے نازل کردہ قرآن کے علاوہ قراءت کی، اس کی نماز فاسد ہوگی۔ ۱۳

امام شافعیؒ کی اس دلیل کی صحت اور قوت میں کوئی کلام نہیں۔ یہ دلیل قرآن کا اصل متن سیکھنے اور اسے مسلمانوں میں رواج دینے پر ابھارتی ہے۔ گویا یہ دلیل ایمان کامل اور اس زبان کی معرفت کو لازم و ملزوم قرار دیتی ہے، جس نے قرآن کو اپنے دامن میں سمو رکھا ہے، اور وہ اس کی آیات و نصائح کو اپنے اندر سمونے سے تنگ نہیں ہوئی۔ جب امام محمدؒ نے یہ فتویٰ دیا تو آپ نے، دراصل نفی حرج اور فعل ممنوع کے بارے میں قواعد شریعت سے رہنمائی لی۔ گویا آپ نے کوشش کی ہے کہ نمازی نماز سے محروم نہ رہے، جبکہ وہ نماز میں اپنے رب سے سرگوشی کی حالت میں ہوتا ہے، بلکہ غیر عربی میں اللہ کی تسبیح کرتا رہے، جب تک عربی میں یہ فریضہ انجام دینے سے قاصر ہے۔ بلاشبہ یہ آسانی پیدا کرنے کی ایک صورت ہے۔

قرآن کا کم از کم حصہ، جس سے نماز صحیح ہو جاتی ہے۔

﴿۱۹۸﴾ امام محمدؒ کے اس قول کے باوجود کہ اعجاز قرآن لفظ و معنی دونوں کا مرکب ہے۔ ان سے یہ بھی مروی ہے کہ ایک آیت سے کم غیر معجز ہے۔ اسی طرح ایک چھوٹی آیت بھی غیر معجز ہے، چنانچہ تین چھوٹی آیات سے کم، یا ایک بڑی آیت سے کم قراءت سے نماز نہیں ہوتی۔ معجز کم از کم ایک سورۃ ہوتی ہے اور مختصر ترین سورۃ، یعنی سورۃ کوثر تین آیات پر مشتمل ہے۔

امام ابو یوسفؒ کی بھی یہی رائے ہے، لیکن امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے کہ اتنی قراءت لازم ہے جتنی قرآن میں سے آسان ہو۔ چھوٹی آیت کے ذریعے بھی یہ مقصد حاصل ہو جاتا ہے، اور اس سے فرض قراءت ادا ہو جاتی ہے، البتہ وہ اتنی قراءت کو مکروہ سمجھتے ہیں۔ ۱۴

ابن مسعود کی قراءت اور فقہ محمد میں اس کا اثر

﴿۱۹۹﴾ امام محمد نے حضرت عبداللہ بن مسعود سے بعض ایسی قراءتیں روایت کی ہیں، جن کی قانون سازی میں کوئی اہمیت نہیں ہے، کیونکہ یہ قراءت متواترہ سے اتنی مختلف ہیں کہ استنباطِ احکام سے ان کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ اس کی مثال جامع **مسانید الامام الاعظم** ۱۵ کا ذکر کردہ یہ بیان ہے کہ امام محمدؒ نے اپنے نسخے میں امام ابو حنیفہؒ سے یہ روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وتر کی پہلی رکعت میں **سبح اسم ربک الأعلیٰ** اور دوسری میں **قل للذین کفروا** ۱۶ پڑھا کرتے تھے۔ (حضرت عبداللہؓ بن مسعود کی روایت میں بھی ایسا ہی ہے)، اور تیسری رکعت میں **قل هو الله أحد** پڑھا کرتے تھے۔

تاہم ابن مسعود کی ایسی قراءتیں بھی ہیں جنہیں امام محمدؒ اور دیگر فقہائے احناف نے لیا ہے اور ان پر بعض فقہی احکام کی بنیاد رکھی ہے۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ کفارہ یمین کے روزوں میں تسلسل قائم رکھنا لازم ہے، ۱۷ حالانکہ قراءت متواترہ مطلق ہے، اس میں تسلسل کی قید نہیں ہے، مگر ابن مسعودؓ کی قراءت **فصیام ثلاثة ایام متتابعات** ہے۔

حدود کے بارے میں امام محمد کا نقطۂ نظر یہ ہے — یہی نقطۂ نظر شیخین کا بھی ہے — کہ پہلی مرتبہ چوری کرنے پر چور کا دایاں ہاتھ کاٹا جائے گا، دوسری مرتبہ چوری کرے تو اس کا بایاں پاؤں کاٹ دیا جائے گا، پھر بھی اگر چوری سے باز نہ آئے تو استحساناً اس کا کوئی عضو نہ کاٹا جائے گا، بلکہ اس پر تعزیر جاری ہوگی، اسے قید رکھا جائے گا، تا آنکہ چوری سے توبہ کر لے۔ اس ضمن میں ان کی دلیل حضرت علیؓ سے مروی روایت اور عبداللہ بن مسعودؓ کی قراءت ہے۔ امام محمدؒ نے امام ابوحنیفہؒ سے، انہوں نے عمرو بن مرہ سے، انہوں نے عبداللہ بن مسلمہ سے، انہوں نے امیر المومنین علیؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا: ''جب چور پہلی مرتبہ چوری کرے تو اس کا دایاں ہاتھ کاٹ دیا جائے، دوبارہ چوری کرے تو اس کا بایاں پاؤں کاٹ دیا جائے۔ اگر اس کے بعد پھر چوری کرے تو اسے قید کر دیا جائے، تا آنکہ اس سے بھلائی کا ظہور ہو، (یعنی توبہ کر لے)، کیونکہ مجھے اللہ سے حیا آتی ہے کہ میں اسے اس حال میں چھوڑوں کہ نہ اس کا ہاتھ ہو جس سے وہ کھا پی سکے، اور نہ پاؤں ہو جس پر وہ چل سکے''۔ یہ روایت بیان کرنے کے بعد امام محمدؒ نے فرمایا: ''ہم اسی کو اختیار کرتے ہیں کہ چور کا صرف دایاں ہاتھ اور بایاں پاؤں ہی کاٹا جائے گا، اس سے زائد اس کا کوئی اور عضو نہیں کاٹا جائے گا۔ اگر وہ بار بار چوری کرے تو اسے اس وقت تک جیل میں رکھا جائے، جب تک توبہ نہ کر لے۔ امام ابوحنیفہ بھی اسی کے قائل ہیں''۔ ۱۸

اس سلسلے میں ابن مسعود سے مروی قراءت یوں ہے: **فاقطعوا أيمانهما** (پس ان چور مرد اور عورت کا داہنا ہاتھ کاٹ دو)۔ یہ قراءت نص کے لحاظ سے بائیں ہاتھ کو شامل نہیں ہے، اسی طرح یہ دائیں پاؤں کو بھی شامل نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب انسانی تخلیق میں سے کسی چیز کا اصلاً تذکرہ کرنا مقصود ہوتا ہے تو اس کا تثنیہ جمع کے الفاظ میں بیان کیا جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے **فقد صغت قلوبكما** ۱۹ (یقیناً تمہارے دل ٹیڑھے ہو گئے ہیں)، اور عربی کہاوت ہے: **ملأت بطونهما**، یعنی ان دونوں کے پیٹ بھر گئے، نیز جمع کا جو صیغہ جماعت کی طرف مضاف ہو تو وہ ہر ایک فرد کو شامل ہوتا ہے، لہٰذا اس آیت کا مفہوم یہ ہوگا کہ چوری کرنے والے مرد اور عورت میں سے ہر ایک کا ایک ہاتھ کاٹ دو۔ اس کے مقتضی کا تقاضا یہ ہے کہ ان دونوں کا بایاں

پاؤں نہ کاٹا جائے۔ امام سرخسی فرماتے ہیں کہ اگر بایاں پاؤں کاٹ دیا تو دلیل اجماع سے یہ بھی ثابت ہے۔۲۰

﴿۲۰۰﴾ فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ حضرت ابن مسعود کی قراءت ۲۱ جو غیر متواتر قراءت ہے، قرآن شمار نہیں ہوتی، لہٰذا نماز میں اس کی تلاوت صحیح نہیں ہوگی۔ اسی طرح اس امر پر بھی اتفاق ہے کہ قراءت شاذہ، یعنی ایسی قراءت جسے دور صحابہؓ و تابعین نے بطور آحاد (انفرادی طور پر کسی کسی صحابی نے) روایت کیا ہو، قرآن شمار نہیں ہوتی کہ احکام میں اسے حجت قرار دیا جا سکے۔۲۲ سوال پیدا ہوتا ہے کہ پھر فقہائے احناف نے کس بنیاد پر دیگر فقہاء کے برعکس ابن مسعود کی قراءت قبول کی ہے، اور کیوں بعض احکام کی بنیاد اس پر رکھی ہے؟

دراصل فقہائے احناف نے ابن مسعودؓ کی قراءت کو قراءت شاذہ کے نقطۂ نظر سے دیکھا ہی نہیں، کیونکہ قراءت شاذہ کو قبول نہ کرنے میں وہ دیگر فقہاء کے ہم نوا ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ انہوں نے روزے کی قضاء والی آیت کے ضمن میں حضرت ابیؓ بن کعب کی روایت مسترد کر دی ہے، جسے وہ یوں پڑھا کرتے تھے: فعدّة من أيام أخر (متتابعة)، یہ قراءت شاذہ ہے جس کے ذریعے نص پر زیادتی اور اضافہ نہیں کیا جا سکتا۔۲۳ کیا احناف نے قراءت ابن مسعودؓ کو، قراءت مشہورہ کے طور پر لیا جس کے ذریعے نص پر بالکل اسی طرح اضافہ ہو سکتا ہے جس طرح حدیث مشہور کے ذریعے؟ اسی رائے کا اثبات امام سرخسی نے اس قراءت کو قبول کرنے کی علت بیان کرتے ہوئے کیا ہے، نیز ان کی رائے ہے کہ قرأت بمنزلہ اس حدیث کے ہے جسے حضرت عبداللہؓ بن مسعود نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا ہے، کیونکہ آں جنابؐ سے سنے بغیر وہ اس کی قراءت نہیں کر سکتے، اور آں جنابؐ کی حدیث وجوبِ عمل میں مقبول ہوتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ابن مسعودؓ کی قراءت ان کا ذاتی مذہب، یا رائے نہیں ہے، بلکہ انہوں نے اسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سماعت فرمایا ہے، خواہ یہ قراءت کی صورت میں ہو یا خبر کی صورت میں۔

امام غزالیؒ، اور اسی طرح آمدیؒ، ابن مسعودؓ کی قراءت اختیار کرنے کے سلسلے میں احناف کی حجت کو اس بناء پر مسترد کرتے ہیں کہ یہ غیر متواتر ہے، نیز اس بناء پر کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ

وسلم اپنے اوپر نازل شدہ قرآن کو اتنے لوگوں کے سامنے پیش کرنے کے مکلّف تھے، جن کا قول قطعی حجت بن سکے، اور جن لوگوں کا قول قطعی حجت بن سکتا ہے، ان کے بارے میں یہ تصور نہیں کیا جاسکتا کہ آں جنابؐ سے سماعت کردہ چیز کو نقل نہ کرنے پر ان کا باہمی اتفاق ہو۔ پس اس صورت میں راوی اکیلا ہوگا۔ اگر تنہا راوی کہتا ہے کہ یہ قرآن ہے تو یہ غلط ہے، اور اگر اس کے قرآن ہونے کی وضاحت نہیں کرتا تو اس صورت میں تردّد ہوگا کہ شاید نبیؐ سے منقول ہو، یا یہ کہ شاید اس کا ذاتی مسلک ہو۔ دونوں صورتوں میں یہ قراءت حجت نہیں بن سکتی اور نہ اس پر عمل ہی کیا جاسکتا ہے۔ عمل تو صرف اس صورت میں اس پر ہوسکتا ہے، جب راوی اس بات کی صراحت کردے کہ اس نے یہ قراءت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی ہے۔[۲۴]

﴿۲۰۱﴾ بہرصورت فقہاء اور اصولی حضرات ابن مسعودؓ کی قراءت کی قبولیت میں احناف کے ساتھ اس کے تشریعی نتائج کی بناء پر اختلاف میں ایسے علمی موضوع کی کشتی میں سوار ہیں جو ایسی حقیقت کی متلاشی ہے جس کے لیے انتہائی کوشش اور محنت کی ضرورت ہے۔ جہاں تک مستشرقین کے اس الزام کا تعلق ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب کبھی کبھی نصِ قرآنی میں اپنی رائے کا اضافہ کردیتے ہیں، تو یہ سراسر غلط ہے، کیونکہ کوئی مسلمان بھی اس چیز کو اپنے لیے مباح سمجھنے کی جسارت نہیں کرسکتا۔[۲۵] ان مستشرقین کا المیہ یہ ہے وہ ایسے چور دروازے تلاش کرتے ہیں جن کے ذریعے وہ اپنی آراء و افکار کو پھیلا سکیں۔ یہ لوگ بالعموم مسلمانوں کی میراث اور ان کے علماء کو متزلزل کرنے کو اپنا ہدف بناتے ہیں اور اس علمی میراث کے ساتھ قائم ان کے ہر تعلق کو ختم کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اسی بناء پر وہ حقیقت سمجھنے کے باوجود فقہائے اسلام کی آراء کو توڑ مروڑ کر پیش کرتے ہیں۔

سنت رسولؐ اور اُس کی اقسام

﴿۲۰۲﴾ استنباطِ احکام کے لیے امام محمدؒ کا دوسرا اصل جس پر وہ اعتماد کرتے ہیں، سنت رسولؐ ہے۔ یہ اصل — باتفاق تمام فقہاء — پہلی اصل، یعنی قرآن کریم کے بعد درجہ رکھتی ہے۔ حضرت معاذؓ

بن جبل سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی بات چیت، جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں یمن کا گورنر بنا کر بھیجا تھا، اس کی نمایاں ترین دلیل ہے۔۲۶

لفظ سنت کا اطلاق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول قول، فعل اور تقریر پر ہوتا ہے۔۲۷

سنت — جیسا کہ معلوم ہے — قرآن کی تشریح و توضیح، اس کے مجمل کی تفصیل اور اس کے عام کی تخصیص کرتی ہے، اس کے مطلق کو مقید کرتی ہے اور قرآن کے مقاصد کو واضح کرنے میں اس کے خادم کی حیثیت رکھتی ہے اور قرآن کے اصول و قواعد کو منطبق کرنے میں مدد دیتی ہے۔۲۸

سنت اس لحاظ سے قرآن سے مختلف ہے کہ قرآن اللہ تعالیٰ کا اپنے رسولؐ کی طرف وحی کردہ کلام ہے، جس کی تلاوت عبادت کا درجہ رکھتی ہے اور تواتر کے ذریعے ہم تک پہنچا ہے، جو اپنے لفظ اور معنی ہر دو اعتبار سے وحی الٰہی ہے، اپنے اجمال اور تفصیل کے لحاظ سے قطعی السند ہے، لیکن سنت رسولؐ کے الفاظ عبادت کا درجہ نہیں رکھتے۔ اگرچہ یہ اپنے معنی کے لحاظ سے وحی ہی ہے، جو قرآن کے اجمال میں قطعی السند ہے، نہ کہ اس کی تفصیل میں۔۲۹ یہ دورِ رسالت میں اس طرح مدوّن نہیں ہوئی جس طرح قرآن کریم مدوّن ہوا تھا، بلکہ اس کی تدوین کا آغاز تقریباً ایک صدی ہجری کے بعد ہوا۔

حدیث متواتر

﴿۲۰۳﴾ روایت کے لحاظ سے سنت کی دو قسمیں ہیں: متصل السند، غیر متصل السند، پھر متصل السند کی اپنے راویوں کی تعداد کے لحاظ سے تین اقسام ہیں: متواتر، مشہور، خبر واحد۔

متواتر: وہ حدیث ہے جس کے راویوں کی کثرت تعداد اور ان کے مختلف مقامات پر رہنے کی وجہ سے جھوٹ پر متفق ہونا محال ہو۔ شروع سے آخر تک ہر دور میں ان کی اتنی ہی تعداد رہی ہو، مثلاً رکعاتِ نماز کی تعداد، نمازوں کی تعداد، زکوٰۃ اور دیتوں کی مقداروں سے متعلق اور ان جیسی دیگر احادیث متواتر ہیں۔۳۰

نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی حدیث کی یہ قسم قطعی الثبوت ہے۔ یہ بالکل اسی طرح یقینی علم

کا فائدہ دیتی ہے، جس طرح آنکھوں دیکھی صورت حال کا علم یقین کا فائدہ دیتا ہے۔ جمہور فقہاء کی یہی رائے ہے۔۳۱ کچھ فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ حدیثِ متواتر اطمینان قلب کے علم کی موجب ہوتی ہے، نہ کہ علم یقین کی۔ ان کے نزدیک اطمینان کا مفہوم یہ ہے کہ صدق کی جانب رجحان کے ساتھ دل اس طرف مائل ہو، مگر اس میں شک یا وہم کا اندیشہ بھی ہو،۳۲ لیکن یہ قول باطل ہے۔۳۳

احادیث متواترہ کی اکثریت سننِ فعلیہ پر مشتمل ہے، مثلاً یہ احادیث وضو، نماز اور حج وغیرہ کی کیفیت کے بارے میں مروی ہیں، جن سے عامۃ الناس باخبر ہیں اور انہیں ہر دور میں راویوں کی اتنی کثیر تعداد نقل کرتی رہی ہے، جس کا جھوٹ پر متفق ہونا محال اور ناممکن ہے۔۳۴

جہاں تک قولی احادیث متواترہ کا تعلق ہے تو ان میں سے بعض متواتر لفظی ہیں اور بعض متواتر معنوی۔ متواتر لفظی سے مراد وہ حدیث ہے، جسے مذکورہ کثیر تعداد، سند کے اوّل، وسط اور آخر میں ایک ہی لفظ اور ایک ہی صورت میں روایت کرے، لیکن یہ قسم نادر الوجود اور غیر متفق علیہ ہے۔ بقول ابن صلاح ایسی حدیث کا وجود انتہائی دشوار ہے، بلکہ ایسی حدیث نہیں پائی جاتی۔۳۵

بعض علماء کی رائے ہے کہ متواتر لفظی احادیث موجود ہیں۔ امام سیوطی بھی اسی کے قائل ہیں۔ تدریب الراوی میں مذکور ہے۳۶ کہ انہوں نے احادیث متواترہ کے موضوع پر ایک ایسی کتاب تالیف کی جس کی پہلے کوئی مثال نہ تھی۔ اس کتاب کا نام ہے **الأزهار المتناثرة في الأخبار المتواترہ**۔

متواتر معنوی حدیث کی روایت میں مطابقت لفظی شرط نہیں ہے، بلکہ اس میں صرف مطابقت معنوی شرط ہے، خواہ اس کی روایت کثیر تعداد راویوں سے مختلف الفاظ میں منقول ہو، جن کا عقلاً اور عادۃً جھوٹ پر متفق ہونا محال ہو۔ حدیث کی یہ قسم متفق علیہ ہے اور احادیث متواتر بھی کافی ہیں، جن کے انکار کی گنجائش نہیں ہے۔۳۷

سنت متواترہ کے بارے میں امام محمدؒ کا وہی موقف ہے جو جمہور فقہاء کا ہے کہ اس پر عمل کرنا واجب ہے اور اس کا انکار کرنے والا کافر ہے۔ امام سرخسی فرماتے ہیں کہ ہمارے علماء کا مذہب یہ ہے کہ خبر متواتر سے ثابت حکم کا اسی طرح علم ضروری ہے جس طرح معاینے کے ذریعے علم ضروری

ثابت ہوتا ہے،۳۸ اسی لیے ان علماء کی رائے میں احادیث متواتر کے ذریعے کتاب اللہ پر اضافہ و زیادتی ہوسکتی ہے، کیونکہ یہ احادیث حجیت میں نص قرآنی کی طرح ہیں۔۳۹

حدیث مشہور

﴿۲۰۴﴾ حدیث مشہور سے مراد وہ حدیث ہے جسے صحابہؓ کی اتنی تعداد روایت کرے جو حدِ تواتر کو نہ پہنچتی ہو۔ اس کے بعد تابعین اور تبع تابعین کے دور میں وہ متواتر بن جائے۔ بزدوی کی رائے میں حدیثِ مشہور اس حدیث کو کہتے ہیں جو ابتداء میں تو خبر واحد ہو، مگر دوسری صدی میں وہ عام ہوجائے، اور اسے اتنی کثیر تعداد روایت کرے جس کا جھوٹ پر متفق ہونا محال ہو۔ بعض اہل علم نے اس کی تعریف یوں کی ہے کہ مشہور وہ حدیث ہے جسے علماء کے ہاں تلقّی بالقبول حاصل ہو، اور وہ دوسری اور تیسری صدی میں شہرت حاصل کرچکی ہو۔ تیسری صدی کے بعد درجۂ شہرت حاصل کرنے والی حدیث مشہور قرار نہیں پائے گی، کیونکہ عام احادیث تیسری صدی کے بعد کے ادوار میں مشہور ہوئی ہیں، اور انہیں مشہور نہیں کہا جاتا۔۴۰

حدیث مشہور کے حکم کے بارے میں اختلاف ہے۔ بعض اصحابِ شافعیؒ کی رائے میں یہ خبر واحد کے مشابہ ہے اور ظن کا ہی فائدہ دیتی ہے۔۴۱

امام ابوبکر رازی۴۲ اور احناف کی ایک جماعت کا مسلک یہ ہے کہ حدیث مشہور (مستفیض)، حدیثِ متواتر کی طرح ہے، لہٰذا اس کے ذریعے علم یقینی حاصل ہوتا ہے،۴۳ البتہ یہ علم یقینی بطریق استدلال حاصل ہوتا ہے، نہ کہ بطریق علم ضروری،۴۴ کیونکہ اتنے لوگوں سے اس کا تواترِ نقلی، جن کا جھوٹ پر متفق ہونا محال ہو، طبقۂ اُولیٰ میں اس کے راویوں کے جانبِ صدق کی تعیین کا موجب ہے، اسی لیے اس کے ذریعے جو علم ثابت ہوتا ہے، اسے اکتسابی علم کہتے ہیں، اگرچہ وہ قطعی ہوتا ہے۔۴۵

عیسیٰ بن ابان کی رائے یہ ہے کہ حدیث مشہور، متواتر کے درجے کو نہیں پہنچتی، اس کا درجہ متواتر سے کم اور خبر واحد سے اوپر کا ہے، اسی لیے اس سے حاصل ہونے والا علم اطمینانِ قلب کا

موجب تو ہوتا ہے، علم یقینی کا موجب نہیں ہوتا۔[۴۶]

بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ حدیث مشہور پر عمل کے لحاظ سے اس رائے اور اس سے پہلی رائے میں کوئی فرق نہیں ہے، چنانچہ تمام فقہاء کا مذہب یہی ہے کہ کتاب اللہ پر زیادتی، اس کے عام کی تخصیص اور اس کے مطلق کو مقید کرنے کے جواز میں حدیث مشہور، حدیثِ متواتر کی طرح ہے۔

امام سرخسی نے فرمایا: ''حدیث مشہور کے ذریعے نص پر زیادتی جائز ہے، کیونکہ جب علماء کے ہاں اس کو تلقی بالقبول حاصل ہے اور اس پر ان کا عمل ہے تو یہ موجبِ دلیل ہے، کیونکہ دوسرے اور تیسرے عصر کا اجماع شرعاً دلیل موجب ہے۔ اسی بناء پر ہم نے اس کے ذریعے نص پر زیادتی واضافہ کو جائز قرار دیا ہے، لیکن اس کے باوجود اس میں توہمِ انفصال کا شبہ باقی ہے، لہٰذا اس کے منکر کو کافر نہیں کہا جائے گا۔[۴۷]

﴿۲۰۵﴾ حدیث مشہور کی دلالت اور اس کے حکم کے بارے میں متضاد ومختلف آراء کے باوجود، امام محمد کی رائے یہ تھی کہ حدیث مشہور، حدیث متواتر کی طرح حجت ہے، اگرچہ وہ علم یقینی کا فائدہ دینے میں مکمل طور پر اس کے مانند نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ حدیثِ مشہور کے ذریعے کتاب اللہ کی تخصیص اور اس کے احکام پر زیادتی واضافہ کرتے ہیں۔ شیخین (امام ابوحنیفہؒ، امام ابویوسفؒ) کا مذہب بھی یہی ہے، مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نے بیک وقت خالہ اور بھانجی یا پھوپھی اور بھتیجی کو نکاح میں رکھنے سے منع فرمایا،[۴۸] تو یہ ممانعت اللہ تعالیٰ کے اس قول **واحل لکم ماوراء ذلکم** (ان مذکورہ عورتوں کے علاوہ وہ تمہارے لیے حلال ہیں) کے عموم کی تخصیص کرتی ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد **الثیب بالثیب جلد مائة ورجم بالحجارة**[۴۹] (شادی شدہ مرد شادی شدہ عورت سے زنا کرے تو انہیں سو کوڑے لگائے جائیں اور سنگسار کیا جائے)۔ اس حدیث نے شادی شدہ زانی کے لیے رجم کی حد ثابت کردی ہے جو اللہ تعالیٰ کے اس فرمان پر اضافہ ہے: **الزانیة والزانی فاجلدوا کل واحد منهما مائة جلدة**

(زانیہ اور زانی میں سے ہر ایک کو سو کوڑے لگاؤ، النور:۲)۔

خبر واحد

﴿۲۰۶﴾ سند کے متصل ہونے کے لحاظ سے حدیث کی تیسری قسم خبر واحد ہے۔ خبر واحد وہ حدیث ہے جس کے راویوں کی تعداد عہد صحابہؓ و عہد تابعین میں حد تواتر کو نہ پہنچے،۵۰ بزدوی اس کے بارے میں کہتے ہیں کہ اس سے مراد ہر وہ حدیث ہے جسے ہر دور میں ایک یا دو، یا اس سے زائد راوی روایت کریں۔ اس میں تعداد کا کوئی اعتبار نہیں ہے، جب کہ یہ مشہور اور متواتر سے کم ہو۔۵۱

چونکہ خبر واحد کا درجہ مشہور اور متواتر سے کم ہوتا ہے، اس لیے جمہور علماء کا مذہب یہ ہے کہ اس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک متصل ہونے کے لحاظ سے شبہ پایا جاتا ہے۔ **کشف الاسرار** کے مصنف اس شبے کی صورۃً و معناً یوں تعیین کرتے ہیں: ''جہاں تک خبر واحد میں صورۃً شبے کا معاملہ ہے تو وہ یوں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک اس کی سند کا اتصال قطعی اور یقینی طور پر ثابت نہیں ہوتا۔ معنوی شبہ یوں ہے کہ امت کے ہاں ایسی حدیث کو تلقی بالقبول حاصل نہیں ہوئی''۔۵۲

یہی وجہ ہے کہ سنت کی اس قسم کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے۔ جمہور علماء نے اسے قبول کیا ہے اور راوی اور مروی میں خاص شرائط کی موجودگی میں اس پر عمل کو لازم قرار دیا ہے، البتہ ان میں سے بعض شرائط کے بارے میں ان کے درمیان اختلاف ہے۔۵۳

خوارج اور معتزلہ کے ہاں خبر واحد کی کوئی اہمیت و حیثیت نہیں ہے اور اُن کے ہاں اس پر عمل کرنا لازم نہیں، کیونکہ یہ علم یقینی کا فائدہ نہیں دیتی، جبکہ عمل صرف اسی چیز پر لازم ہے جس کا علم ہو، کیونکہ ارشاد الٰہی ہے: **ولا تقف ما لیس لک بہ علم**۵۴ (اس چیز کے پیچھے مت پڑو جس کا تمہیں علم نہ ہو)۔

﴿۲۰۷﴾ خبر واحد کی حجیت کے متعلق فقہاء کی آراء اور ادلہ بیان کرنے کی یہاں گنجائش نہیں ہے۔ دور قدیم و جدید کی کتب اصول نے اس پر سیر حاصل بحث کی ہے۔۵۵ میری غرض یہاں صرف یہ

ہے کہ خبر واحد کے بارے میں امام محمدؒ کے موقف کی وضاحت کروں اور یہ بیان کروں کہ وہ کس حد تک اسے احکام کی بنیاد قرار دیتے ہیں۔

امام محمدؒ کی فقہ کے ہر خوشہ چین پر یہ حقیقت روز روشن کی طرح عیاں ہو جاتی ہے کہ آپؒ امور دین میں خبر واحد کو تب حجت قرار دیتے ہیں، جب اس کا راوی ثقہ ہو۔۵۶ اس معیار پر پوری اترنے والی بہت سی احادیث کو آپ نے بطور حجت پیش کیا ہے۔ انہیں آپ نے **الاصل** کی **کتاب الاستحسان** میں بیان کیا ہے، جیسا کہ بعض حنفی علمائے اصول نے اس کی طرف اشارہ کیا ہے۔ ان احادیث میں سے ایک، دادی کو وارث قرار دینے کے بارے میں حضرت مغیرہؓ بن شعبہ کی روایت کردہ حدیث ہے۔ ایک دادی حضرت ابوبکرؓ کے پاس پوتے کی میراث میں سے اپنے حصے کا مطالبہ کرتے ہوئے حاضر ہوئی تھیں۔ حضرت ابوبکرؓ نے اسے جواب دیا تھا کہ کتاب اللہ میں تیرے لیے کوئی حصہ مقرر نہیں ہے اور نہ سنت رسولؐ ہی میں تیرے حصے کے مقرر ہونے کا ہمیں کوئی علم ہے، اب تو لوٹ جا، تاوقتیکہ میں لوگوں سے اس بارے میں دریافت کرلوں۔ اس پر حضرت مغیرہؓ بن شعبہ نے فرمایا کہ میں نے رسولؐ اللہ کے بارے میں سنا ہے کہ آپؐ نے دادی کو سُدس (چھٹا حصہ) دیا تھا۔ حضرت ابوبکرؓ نے ان سے فرمایا کہ کیا یہ بات تمہارے ساتھ کسی اور نے بھی سنی ہے؟ حضرت محمدؓ بن مسلمہ نے آکر وہی گواہی دی جو حضرت مغیرہؓ نے دی تھی، تب حضرت ابوبکرؓ نے دادی کے لیے چھٹا حصہ جاری کر دیا۔

بیان کیا جاتا ہے کہ جب حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ نے حضرت عمرؓ کے سامنے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث بیان کی کہ جب تم میں سے کوئی گھر والوں سے تین مرتبہ اجازت طلب کرے اور اسے اجازت نہ دی جائے تو وہ لوٹ جائے۔ حضرت عمرؓ نے اس پر ان سے گواہ طلب کیا، چنانچہ حضرت ابوسعید خدریؓ نے آکر گواہی دی کہ میں نے بھی یہ حدیث سنی ہے۔

مذکورہ دونوں حدیثوں پر حضرت ابوبکرؓ و حضرت عمرؓ کے گواہ طلب کرنے کے حوالے سے وضاحت کرتے ہوئے امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ دونوں حضرات نے جو گواہ طلب کیے تھے، وہ دراصل احتیاط کی بناء پر کیے تھے، ورنہ ایک ہی راوی کا بیان کافی تھا۔۵۷

لیکن سوال یہ ہے کہ کیا امام محمدؒ خبر واحد کو اعتقاد کے ماسوا صرف عمل میں حجت قرار دیتے ہیں، یا بالفاظ دیگر خبر واحد، ان کے نزدیک علم ظنی راجح کا فائدہ دیتی ہے اور علم یقینی کا فائدہ نہیں دیتی؟ اس بات کے پیش نظر کہ اس کے اتصال میں شبہ ہوتا ہے، جیسا کہ جمہور فقہاء کی رائے ہے، یا ان کی رائے — جیسا کہ بعض فقہاء کا مذہب ہے — کہ خبرِ واحد علم یقینی کا موجب ہے۔۵۸

میں نے خبر واحد کے بارے میں امام محمدؒ سے مروی آثار و آراء کی طرف مراجعت کی، مگر مجھے صراحۃً کہیں بھی یہ بات نہیں ملی کہ خبر واحد علم یقینی کا موجب ہے، بلکہ اس کے برعکس کتب اصول نے اس بات کی وضاحت کی ہے کہ خبرِ واحد کے ذریعے علم یقینی حاصل ہونے کا دعویٰ غلط ہے، کیونکہ علم یقینی، جب حدیث مشہور سے حاصل نہیں ہوتا، تو خبر واحد سے تو بدرجۂ اولیٰ حاصل نہیں ہوگا،۵۹ لہٰذا خبر واحد کے بارے میں امام محمدؒ کی رائے وہی ہے جو جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ اس پر عمل کرنا واجب ہے، اور یہ یقین سے کم ظنِ غالب کا فائدہ دیتی ہے۔

﴿۲۰۸﴾ امام محمد کے نزدیک جب خبر واحد میں اس کی شروطِ قبولیت مکمل طور پر پائی جائیں تو اس پر عمل کرنا واجب ہے۔ وہ شرائط جن کا راوی اور مروی میں ہونا ضروری ہے، درج ذیل ہیں۔

راوی میں ان شرائط کا پایا جانا ضروری ہے: اسلام، عقل، ضبط۶۰، عدالت۔ کافر کی سچائی خواہ مسلّم ہی کیوں نہ ہو، اس کی روایت قابل قبول نہ ہوگی، کیوں کہ احادیث کے ضمن میں اس کی روایت پر بالکل اعتماد نہیں کیا جاسکتا۔۶۱ اسی طرح مجنون اور پاگل وغیرہ کی روایت قبول نہیں کی جائے گی، نیز نابالغ کی روایت بھی، خواہ وہ نفع و نقصان کی تمیز رکھتا ہو، کیونکہ وہ ناقص العقل ہے۔

ضبط کا وہی مقام ہے جو عقل کا ہے، کیونکہ حدیث کی قبولیت اس میں موجود صدق کے اعتبار سے ہوتی ہے، جو صرف اسی صورت میں متحقق ہوتا ہے، جب راوی کا ضبط حدیث سننے سے لے کر اسے آگے روایت کرنے تک اچھا ہو۔۶۲ اس کے ساتھ ساتھ وہ اپنی سماعت کردہ حدیث کا گہرا فہم رکھتا ہو، حدیث نہایت اچھی طرح اسے یاد ہو کہ اس میں اسے کسی قسم کا تردد نہ ہو، اور ان ساری چیزوں پر حدیث کی سماعت سے لے کر اسے آگے بیان کرنے تک مضبوطی سے قائم ہو،۶۳ خواہ اس پر کتنا ہی طویل عرصہ گزر گیا ہو، اسی لیے لاپروا اور اس سُست آدمی کی روایت قابل قبول نہیں

ہوتی جو معاملات میں بے تکی باتیں ہانکتا ہے اور کوئی پروا نہیں کرتا۔۶۴

عدالت سے مراد یہ ہے کہ راوی دینی معاملات میں مکمل استقامت کا پیکر ہو اور ہر قسم کے فسق سے بچا ہوا ہو،۶۵ کیونکہ جو شخص فاسق یا مشکوک ہو، اور اِس وجہ سے اس کی شخصیت داغدار ہو، تو اس کی عدمِ عدالت کی بناء پر اس کی روایت قبول نہیں کی جاتی۔

مستور الحال، یعنی وہ شخص جس کی نہ عدالت ثابت ہو اور نہ اس کی عدالت کے بارے میں کوئی الزام ہو،۶۶ یا جو بظاہر عادل ہو اور اس کا باطن پوشیدہ ہو۔۶۷ عدالت محض ظاہری تقویٰ اور دین داری سے ایک زائد چیز ہے۔۶۸ چنانچہ امام محمدؒ مستور الحال کو فاسق سمجھتے ہیں،۶۹ آپ کے نزدیک اس کی روایت قابل ردّ ہے، تا آنکہ اس کی عدالت ثابت ہو جائے۔ آپ کے شیخ امام ابو حنیفہؒ کی رائے یہ تھی کہ احادیث کی روایت میں مستور الحال صاحبِ عدالت کے درجہ میں ہے، کیونکہ اس کی عدالت ثابت ہوتی ہے۔ اس کی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت عمرؓ سے مروی اس حدیث کا ظاہری مفہوم ہے کہ **المسلمون عدول بعضهم علی بعض** (مسلمان ایک دوسرے کے بارے میں عادل ہیں)، اسی لیے امام ابو حنیفہؒ نے اس معاملے میں مستور الحال کی گواہی پر فیصلہ کرنے کو جائز قرار دیا ہے جو شبہات کے ساتھ ثابت ہو، بشرطیکہ فریقِ مخالف اس پر اعتراض نہ کرے، لیکن امام محمدؒ اسے جائز قرار نہیں دیتے، اور اسی طرح امام ابو یوسفؒ بھی۔۷۰

مستور الحال شخص کی روایت کردہ حدیث کے متعلق امام ابو حنیفہؒ اور صاحبین کے درمیان اختلاف کی بنیاد یہ ہے — کتبِ اصول میں مذکور ہے—۷۱ کہ امام ابو حنیفہؒ کے زمانے کے لوگوں میں عدالت عمومی طور پر پائی جاتی تھی، لہٰذا اس بناء پر مستور الحال بھی عادل ہی ہوتا تھا، اِلّا یہ کہ اس پر کسی کی جرح ظاہر ہو جائے، لیکن صاحبین کے زمانے میں جھوٹ عام ہو گیا تھا اور عام طور پر لوگوں میں عدالت نہیں پائی جاتی تھی، لہٰذا انہوں نے احتیاط کے پہلو کو اختیار کرتے ہوئے دفعِ فساد کے لیے اس مسلک کو اختیار کیا۔ اصولی محققین کی یہی رائے ہے،۷۲ اس لیے آمدی کی الأحکام۷۳ کا یہ بیان کہ امام ابو حنیفہؒ اور ان کے متبعین قبولِ روایت میں محض مسلمان ہونے اور بظاہر فسق سے سلامتی پر اکتفاء کرتے تھے، مطلقاً غلط ہے۔

﴿۲۰۹﴾ مذکورہ بالا تمام شرائط کا راوی میں موجود ہونا ضروری ہے تا کہ خبرِ واحد حجت ہو، اور خبر واحد ان احکامِ شریعت سے متعلق ہو جو اللہ کی جانب سے ہم پر لازم ہیں، خواہ یہ احکامِ شریعت ایسے ہوں جو شبہات سے ساقط نہیں ہوتے جیسے عبادات وغیرہ، یا وہ ہوں جو شبہات سے ساقط ہو جاتے ہیں جیسے حدود اور کفارے، نیز وہ احکام جو حقوق العباد سے متعلق ہوں اور وہ جو محض لازم ہوتے ہیں اور ان میں غیر اسلامی مذاہب کے لوگ بھی شامل ہوتے ہیں۔ اگر چہ اس حالت میں حدیث کے ساتھ فیصلہ کرتے ہوئے کچھ دیگر ترجیحات کی شرط بھی لگائی جاتی ہے، مثلاً راویوں کی تعداد، ان کی اہلیت اور لفظ شہادت کا تعین، تا کہ فریب کاری سے محفوظ رہے اور حیلوں وغیرہ کے ذریعے حقوق کو ضائع کرنے سے بچایا جائے۔

اگر خبر واحد ان معاملات کے بارے میں ہو جو بنیادی طور پر لوگوں کے درمیان جاری رہتے ہیں، مثلاً وکالات، مضاربات، وکیل کی معزولی، کنواری لڑکی کا خاموش رہنا جب اسے بتایا جائے کہ اس کے ولی نے اس کا نکاح کر دیا ہے، اسی طرح اس شفعے کے حق دار کے بارے میں اخبار آحاد، جب اسے بتایا جائے کہ گھر فروخت ہو گیا ہے، مگر وہ شفعے کا مطالبہ نہ کرے، تو امام محمدؒ کی رائے یہ ہے کہ اس صورت میں خبر واحد حجت ہوتی ہے اور اس پر عمل کرنا لازم ہوتا ہے، بشرطیکہ راوی عاقل ہو، خواہ عادل ہو یا غیر عادل۔ یہی رائے امام ابو یوسفؒ کی ہے، لیکن امام ابو حنیفہؒ صاحبین کی رائے سے متفق نہیں ہیں اور وہ خبر واحد میں، راوی کی عدالت، یا راویوں کی تعداد کو شرط قرار دیتے ہیں۔[۷۴]

امام سرخسی نے صاحبین کے مذہب کو ترجیح دی ہے،[۷۵] اور اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ دورِ رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم سے لے کر ان کے دور تک اسی پر لوگوں کا عمل رہا ہے، اور انہوں نے اپنے معاملات میں عدالت کو کبھی شرط قرار نہیں دیا، بلکہ وہ ہر اس عاقل کی خبر پر اعتماد کرتے تھے جو انہیں خبر دیتا تھا، کیوں کہ ان روز مرّہ معاملات میں عدالت کو شرط قرار دینے میں بہت مشکل پیدا ہوتی ہے اور ہر معاملہ طے کرتے وقت ایک عادل کو پیش کرنا ممکن نہیں ہے۔ معاملات کے بارے میں غیر عادل کی خبرِ واحد کو قبول کرنا ضرورت کا تقاضا ہے۔[۷۶]

امام محمد کے زمانے کے حالات جن کی وجہ سے آپ نے احتیاط کی بناء پر مستور الحال کی خبر واحد قبول کرنے سے انکار کر دیا، شاید انہی حالات نے دیگر احکام کے برعکس معاملات کے بارے میں غیر عادل کی خبر واحد کو لوگوں کی آسانی کے لیے قبول کرنے پر مجبور کر دیا تھا۔

خبر واحد کی قبولیت کی شرائط

﴿۲۱۰﴾ خبر واحد کی شرائط قبولیت درج ذیل ہیں:

اوّلاً، وہ کسی ایسی آیت، حدیثِ متواتر یا حدیثِ مشہور سے متعارض نہ ہو جو اس سے زیادہ قوی ہو، کیونکہ خبر واحد علم یقینی کا موجب نہیں ہوتی۔ نہ اس کے ذریعے کتاب اللہ پر اضافہ کیا جا سکتا ہے، نہ اس سے کتاب اللہ کے عام کی تخصیص کی جا سکتی ہے، اور نہ متواتر و مشہور حدیث کی طرح اس سے کتاب اللہ کے مطلق کو مقید کیا جا سکتا ہے۔ وہ اپنے حجت ہونے کے لحاظ سے کتاب اللہ، سنتِ متواترہ و مشہورہ کے مقابلے میں کم مرتبہ ہے، اور تعارض کے وقت زیادہ قوی کو مقدم رکھنا ضروری ہوتا ہے۔

مثلاً وہ حدیث جو فاطمہ بنت قیس سے طلاقِ بتہّ دی گئی عورت (یعنی جسے تین طلاقیں دے دی گئی ہوں) کے نفقے کے بارے میں مروی ہے۔ وہ فرماتی ہیں کہ میرے شوہر نے مجھے تین طلاقیں دے دیں، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نہ تو مجھے نفقے کا حق دار قرار دیا، اور نہ رہائش ہی کا۔ اس کا مفہوم یہ ہوا کہ جس عورت کو تین طلاقیں (طلاق مغلظہ، یا طلاق بتہ) دے دی جائیں، تو عدت کے دوران میں نہ تو (خاوند کی طرف سے) اسے نفقہ دیا جائے گا، اور نہ رہائش ہی مہیا کی جائے گی۔ یہ حدیث اس ارشاد الٰہی سے معارض ہے: **أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم** (مطلقہ عورتوں کو ان کے زمانۂ عدت میں اسی جگہ رکھو، جہاں تم خود رہتے ہو، جیسی کچھ بھی جگہ تمہیں میسر ہو، الطلاق: ٦)۔

آیت قرآنی کے علاوہ، یہ اس حدیث مشہور سے بھی متعارض ہے جو حضرت عمرؓ بن خطاب سے منقول ہے کہ جب ان کے سامنے مذکورہ حدیث فاطمہ کا ذکر کیا گیا تو آپؓ نے فرمایا کہ ہم

ایک عورت کی وجہ سے، جس کے بارے میں ہمیں نہیں معلوم کہ اس نے سچ کہا یا جھوٹ، اس نے یاد رکھا یا بھول گئی، اپنے رب کی کتاب اور اپنے نبیؐ کی سنت کو ترک نہیں کر سکتے۔ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے للمطلقة الثلاث النفقة والسکنی مادامت فی العدہ (جس عورت کو تین طلاقیں دی گئی ہوں جب تک وہ عدت میں ہے، اس کا نفقہ اور سکونت خاوند کے ذمے ہے)۔

اسی طرح ایک گواہ اور قسم کی صورت میں فیصلہ کرنے کے بارے میں خبر واحد ہے ۷۸ جو اس ارشاد الٰہی سے متعارض ہے: واستشهدوا شهيدين من رجالکم، فان لم يکونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء أن تضلّ إحداهما فتذکر إحداهما الأخرى (پھر اپنے مردوں میں سے دو آدمیوں کی اس پر گواہی کرا لو۔ اور اگر دو مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں ہوں، تاکہ اگر ایک بھول جائے، تو دوسری اسے یاد دلا دے- البقرۃ:۲۸۲)، نیز اس ارشاد ربانی سے متعارض ہے: وأشهدوا ذوی عدل منکم وأقيموا الشهادة لله (اور اپنے میں سے دو عادل گواہ بنالو اور اللہ کے لیے گواہی دو- الطلاق:۱)۔

پس مذکورہ دونوں آیات نے اس بات کو لازم کر دیا ہے کہ گواہ اس طرز پر بنائے جائیں کہ دو مرد ہوں، یا ایک مرد اور دو عورتیں، بغیر اس کے کہ مدعی قسم اٹھائے۔ اسی بناء پر امام محمدؒ نے ابن عباسؓ سے مروی یہ حدیث ردّ کر دی ہے، جس میں کہا گیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قسم اور ایک گواہ کے ساتھ فیصلہ فرمایا تھا۔ یہ خبر واحد ہے، اسے قبول کر لینے سے کتاب اللہ پر اضافہ ہو جائے گا، جو امام محمدؒ کے نزدیک نسخ کے برابر ہے۔ خبر واحد کے ذریعے کتاب اللہ پر اضافہ قابل قبول نہیں ہے۔ اس سے قطع نظر کہ یہ سنت مشہورہ کے بھی مخالف ہے جو اس فرمان رسولؐ کی صورت میں ہے: البينة على المدعي و اليمين على من أنكر، یعنی بارِ ثبوت مدعا کے ذمے ہے اور قسم اٹھانا مدعا علیہ کے ذمے ہے۔ اس حدیث نے قسم کو صرف مدعیٰ علیہ پر لازم کر دیا ہے نہ کہ مدعی پر۔ ۷۹

امام محمدؒ نے، گواہ اور قسم کے ذریعے قضاء کے بارے میں امام مالکؒ سے روایت کردہ

حدیث پر یوں تبصرہ کیا ہے: ہمیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے برعکس حدیث پہنچی ہے، جسے ابن ابی ذئب نے ابن شہاب زہری سے روایت کیا ہے کہ میں نے امام زہری سے گواہ کے ساتھ قسم کے بارے میں دریافت کیا تو انہوں نے فرمایا کہ یہ بدعت ہے۔ اس طرح فیصلہ کرنے والے پہلے شخص حضرت معاویہؓ ہیں۔

اہل مدینہ کے نزدیک ابن شہاب حدیث کے سب سے بڑے عالم تھے۔ اسی طرح ابن جریج نے عطاء بن ابی رباح کے حوالے سے بیان کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا: ''پہلے قضاء کے لیے صرف دو گواہ قبول کیے جاتے تھے۔ پہلا شخص جس نے قسم اور گواہ دونوں کے ساتھ فیصلہ کیا، وہ عبدالملک بن مروان ہے۔۸۰

﴿۲۱۱﴾ **ثانیاً:** خبر واحد مختلف نصوص شرعیہ سے مستنبط، متفق علیہ اور کسی عام تشریعی اصول کے مخالف نہ ہو، مثلاً حدیث مُصراۃ۸۱ جس کے بارے میں روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: **من اشتری مصراۃ فھو فیھا بالخیار إن شاء ردّھا وردّمعھا صاعا من تمر،** یعنی جس نے مُصرّاۃ (جس جانور کا دودھ تھنوں میں روک کر رکھا گیا ہو) خرید لیا تو اسے اس کے بارے میں اختیار ہے کہ اگر چاہے تو اسے مالک کو واپس کر دے اور اس کے ساتھ ایک صاع کھجور بھی ادا کر دے۔

یہ حدیث امام محمدؒ نے ردّ کر دی ہے اور تصریہ، یعنی جانور کے تھنوں میں دودھ روک کر رکھنے کو عیب شمار نہیں کیا کہ جس کی بناء پر مشتری کو جانور واپس کرنے کا اختیار حاصل ہو، بلکہ مشتری بائع سے نقصان کا مطالبہ کر سکتا ہے، کیونکہ واپس کرنے کی ممانعت موجود ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر چند اس حدیث کی سند صحیح ہے جیسا کہ مرحوم شیخ کوثری نے لکھا ہے ــــ مگر حدیث کی سندِ محض کا صحیح ہونا اس کے ظاہری مفہوم کو قبول کرنے کے لیے کافی نہیں ہے ــــ لیکن یہ اصول عامہ کے خلاف ہے۔ مزید براں یہ زیادتی کی صورت میں تاوان بالمثل کے بارے میں کتاب اللہ کے عموم کے خلاف ہے،۸۲ جبکہ سنت نبویہ کی نص یہ ہے: **الخراج بالضمان** کہ تاوان ذمہ داری سے وابستہ ہے۔۸۳

حدیث مُصرّاۃ کے متفق علیہ اصولوں سے متعارض ہونے کے بارے میں النکت الطریفة کے مصنف نے لکھا ہے کہ یہ حدیث درج ذیل آٹھ چیزوں میں متفق علیہ اصولوں سے متعارض ہے جو اس حدیث کے ظاہر پر عمل نہ کرنے کی متقاضی ہیں۔ اس حدیث کی رو سے ● مبیع کو بغیر کسی عیب اور شرط کے واپس کرنا لازم ہے۔ ● مبیع کا ایک حصہ ضائع ہونے کے بعد اسے واپس کرنا لازم ہے۔ ● مُبدل (جس کا بدلہ دیا جا رہا ہے) کے موجود ہونے کے باوجود بدل کا لازم ہونا ● طعام کا تعین کھجور کی صورت میں ● تلف شدہ چیزوں کی ضمان (تاوان) مثل اور قیمت کی صورت میں ہوتی ہے، جب کہ یہ حدیث تاوان کو قیمت کی صورت میں لازم کرنے کے ساتھ ● دودھ کو مثل قرار دیتی ہے۔۸۴

﴿۲۱۲﴾ مذکورہ خبر واحد اور دیگر اخبارِ آحاد پر، جن کو احناف نے قبول نہیں کیا، فقہاء کے درمیان اختلاف کے حوالے سے بحث کرنے کی بہت گنجائش ہے۔ اسی کی وجہ سے ان کے درمیان بہت سے احکام و آراء میں اختلاف پیدا ہوا ہے۔ اس سارے اختلاف کا سرچشمہ ہی یہ ہے کہ فقہائے احناف ثلاثہ ——امام ابوحنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ—— اس خبر واحد پر عمل کرنے کو ترجیح دیتے ہیں جو درجۂ ثبوت اور حجیت میں دیگر کے مقابلے میں زیادہ قوی ہو، اور خبر واحد کو وہ اس نقطۂ نظر سے دیکھتے ہیں کہ یہ کتاب اللہ کی تخصیص اور اس کے ذریعے اس کے احکام پر اضافے کے جواز میں حدیثِ متواتر و مشہور سے کم ہے، جیسا کہ بہت سے فقہاء کا مذہب ہے۔

امام سرخسی ۸۵ نے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث بیان کی ہے کہ خبر واحد جب کتاب اللہ کے مخالف ہو تو وہ قابل قبول نہیں ہے، وہ صحیح نہیں ہے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں: ''میرے بعد تمہارے سامنے بہت سی احادیث آئیں گی، جب بھی تمہارے سامنے میری طرف سے کوئی حدیث بیان کی جائے تو اسے کتاب اللہ پر پیش کرو، اگر اس کے موافق ہو تو اسے قبول کر لو اور یقین رکھو کہ وہ میری ہی حدیث ہے۔ اگر قرآن کے خلاف ہو تو اسے رد کر دو اور یقین جانو کہ میں اس سے بری ہوں''۔ اس حدیث کے غیر صحیح ہونے کی وجہ یہ ہے کہ بہت سے علماء نے اس کی صحت پر طعن (اعتراض و جرح) کیا ہے۔۸۶ بعض محدثین نے تو زور دے کر کہا ہے کہ یہ زنادقہ کی من گھڑت

حدیث ہے۔ ۸۷ اس کے غیر مسلّم ہونے کی ایک وجہ تو یہ ہے، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ صحیح حدیث کسی بھی حالت میں کتاب اللہ کے مخالف نہیں ہوسکتی۔ احناف کے تینوں فقہاء کے نزدیک خبر واحد کو ردّ کرنا اس نظریے پر مبنی ہے کہ جو نصوص اپنے علاوہ دیگر نصوص کی تخصیص کرتی ہیں، یا ان کے ذریعے ان پر اضافہ کیا جاسکتا ہے، تو ایسی نصوص اثبات اور حجت کے لحاظ سے انہی نصوص کے درجے میں ہوتی ہیں، جبکہ یہ چیز کتاب اللہ، سنت مشہورہ اور لغت متواترہ کے مقابلے میں، خبر واحد میں موجود نہیں ہوتی، لہٰذا اس صورت میں معاملہ خبر واحد کو کتاب اللہ پر پیش کرنے کا نہیں، بلکہ ادلّہ اور ان کی حجیت کی ترتیب کے درمیان موازنے اور مقابلے کا ہے، جو خاص معیارات کے مطابق ہو، اگر یہ فقہاء ان معیارات کو پیش نظر نہ رکھیں تو بہت سی اخبار آحاد کو قبول کرلیں۔

﴿۲۱۳﴾ فقہائے احناف پر جو یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ انہوں نے بعض حالتوں میں خبر واحد کو قبول کیا ہے اور اس کی بناء پر کتاب اللہ کی تخصیص کی ہے، ۸۸ تو امر واقعہ یہ ہے کہ اسے تناقض اور تعارض تصور نہیں کیا جاسکتا اور نہ اس کا یہ مطلب ہے کہ ان کے ہاں خبر واحد کی قبولیت کا کوئی عام معیار نہیں ہے۔ اس سے تو حقیقتاً اس بات پر روشنی پڑتی ہے کہ کسی حدیث کی شہرت یا عدم شہرت فقہاء کے درمیان مختلف رہی ہے۔ اس معیار کے لحاظ سے نہیں جو اس کی قبولیت کے لیے مقرر کیا گیا ہے، بلکہ اس لحاظ سے کہ ایک فقیہ کے نزدیک وہ ثابت ہے، جب کہ دوسرے کے نزدیک وہی حدیث ثابت نہیں ہے۔ بعض اوقات ایک حدیث ایک فقیہ کے نزدیک مشہور ہوتی ہے، جب کہ دوسرے کے نزدیک خبر واحد ہوتی ہے۔ یہ بات مسلّم ہے کہ تمام صحابہ کرامؓ سنت کا علم رکھنے کے لحاظ سے یکساں نہیں تھے، اور وہ مختلف شہروں اور علاقوں میں پھیل گئے تھے۔ تابعین نے اپنے اپنے علاقوں میں ان سے احادیث روایت کیں۔ اس لحاظ سے کچھ احادیث ایک شہر اور علاقے میں مشہور ہوگئیں اور دوسرے علاقے میں مشہور نہ ہوسکیں۔ صحابہؓ، تابعینؒ اور ائمہ مجتہدین کے درمیان اختلاف کا ایک سبب یہ بھی تھا۔ ۸۹ جب احادیث جمع کی گئیں، مستقل مذاہب وجود میں آگئے اور ان کے متبعین کے درمیان اختلاف رونما ہوا تو یہ علمی اختلاف عصبیت کی گندگی سے اپنا دامن نہ بچا سکا۔ اس کا سب سے بڑا ثبوت ابوالحسن کرخی ۹۰ کی یہ روایت ہے کہ ہر وہ نص جو امام ابوحنیفہؒ اور ان

کے اصحاب کے مسلک کے خلاف ہے، وہ منسوخ ہے یا مؤوّل ہے۔ بلا شبہ یہ ایک غلط اور باطل قول ہے اور خود ان ائمہ کے اپنے مذہب کے خلاف ہے۔

چونکہ ان مذاہب کے متبعین کے درمیان اس نزاع کا مقصد اپنے اپنے مذہب کے لیے انتقام لینا اور اس کی فتح و کامرانی کے ڈنکے بجانا تھا، لہٰذا خبر واحد کے حوالے سے امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کے موقف میں تناقض و اختلاف ثابت کرنے کے لیے اعتراضات کی بوچھاڑ کی گئی۔ گویا ان حضرات کا موقف کسی قاعدہ و قانون کا پابند نہیں ہے، حالانکہ امر واقعہ اس کے بالکل برعکس ہے۔

﴿۲۱۴﴾ **ثالثاً**: خبر واحد اپنے راوی صحابیؓ کے مسلک اور ان کے فتویٰ سے متعارض نہ ہو،۹۱ کیونکہ خبر واحد کا اپنے راوی کے مسلک کے خلاف ہونا، اس کے باوجود کہ وہی اس کا راوی ہے، اس بات کی دلیل ہے کہ ان کے علم میں کوئی ایسی چیز آئی ہے جس نے ان کے لیے خبر واحد کی مخالفت کی گنجائش پیدا کر دی ہے، یا اس کے مقابلے میں زیادہ راجح حدیث اس کے مخالف ہے یا کوئی تخصیص ان کے علم میں آئی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ امام محمدؒ کی طرف اس شرط یا معیار کی نسبت بالکل مبہم ہے کہ وہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے برعکس خبر واحد کو قبول کرتے تھے، مثلاً شیخین نے حضرت عائشہؓ سے مروی یہ حدیث ردّ کر دی ہے: لا نكاح إلّا بولي (ولی کے بغیر کوئی نکاح نہیں)، کیونکہ سیدہ عائشہؓ نے یہ حدیث روایت کرنے کے باوجود عمل اس کے برعکس کیا ہے۔ وہ اس طرح کہ انہوں نے اپنی بھتیجی حفصہ بنت عبدالرحمٰن کا نکاح منذر بن زبیر کے ساتھ کر دیا، حالانکہ لڑکی کا باپ عبدالرحمٰن شام میں روپوش تھا۔ جب وہ واپس آیا تو اس نے ناراضی کا اظہار کیا، اور کہا کہ کیا میرے جیسے آدمی کے ساتھ یہی رویہ اختیار کیا جائے گا اور میری بیٹیوں کے بارے میں میری مرضی کے بغیر فیصلہ کیا جائے گا؟ حضرت عائشہؓ نے فرمایا: کیا ابن منذر تجھے ناپسند ہے؟ بالآخر عبدالرحمٰن راضی ہو گئے اور اپنی بیٹی سے فرمایا: ''جو معاملہ (نکاح کا) تم طے کر چکی ہو میں اسے مسترد نہیں کرتا''۔۹۲

اس حدیث کو ردّ کرنے کا نتیجہ یہ ہے کہ شیخین (امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ) بغیر ولی کے

نکاح کو جائز سمجھتے ہیں، تاہم امام ابو یوسف ایسے نکاح کو ولی کی اجازت تک موقوف قرار دیتے ہیں، تا کہ اس سے ضرر کا دفعیہ ہو جائے۔ اگر عورت بذات خود نکاح کر لے تو اسے اپنی ذات میں تصرف کرنے کا حق حاصل ہے، جبکہ ولی اس سے اختلاف کر کے عورت کو ضرر پہنچانا چاہتا ہو، بشرطیکہ شوہر اس عورت کا کفو (ہم پلہ) ہو، تو ایسی صورت میں ولی کے بغیر ہونے والے نکاح کو فسخ کرنا صحیح نہیں ہے۔۹۳

﴿۲۱۵﴾ اس سلسلے میں امام محمدؒ کی رائے جو انہوں نے الموطا۹۴ میں بیان کی ہے، یہ ہے کہ ولی کے بغیر نکاح نہیں ہوتا۔ اگر عورت اور ولی کا اس بارے میں اختلاف ہو جائے تو حاکمِ وقت اس کا ولی ہو گا جس کا کوئی ولی نہ ہو۔

المبسوط۹۵ میں ابو رجاء بن ابی رجاء سے روایت مذکور ہے کہ میں نے امام محمدؒ سے بغیر ولی کے نکاح کے متعلق دریافت کیا تو آپ نے فرمایا: ''ناجائز ہے''۔ میں نے کہا: اگر عورت کا کوئی ولی ہی نہ ہو۔ فرمایا: ''اس کے نکاح کا معاملہ حاکمِ وقت کے سپرد کیا جائے گا''۔ میں نے پھر عرض کیا: اگر وہ کسی ایسے مقام پر رہتی ہو جہاں کوئی حاکم نہ ہو تو؟ فرمایا: ''وہی کیا جائے جو سفیان نے کیا تھا''۔ میں نے عرض کیا: سفیانؒ نے کیا کیا تھا؟ فرمایا: ''انہوں نے اس کا نکاح کرنے کے لیے ایک آدمی کو ولی بنا دیا تھا''۔ یہ روایت بیان کرنے کے بعد امام سرخسی یوں رقمطراز ہیں: ''یہ بات صحیح ہے کہ امام محمدؒ نے ولی کے بغیر نکاح کے جواز میں امام ابو حنیفہؒ کے قول کی طرف رجوع کر لیا تھا''۔

یہ بات قابل تسلیم نہیں ہے کہ امام محمدؒ نے نکاح بغیر ولی کے سلسلے میں اپنی رائے سے رجوع کر لیا تھا، کیونکہ بعض کتبِ اصول میں مذکور ہے کہ امام محمدؒ کا مذہب یہ ہے کہ اس حدیث پر بھی عمل کیا جائے گا جس کا راوی اپنی روایت کردہ حدیث سے مختلف طرزِ عمل رکھتا ہو، کیونکہ اس حدیث کا راوی اپنی روایت کردہ حدیث کو کبھی بھول جاتا ہے، لیکن اس سے روایت کرنے والے اسے آگے روایت کر دیتے ہیں۔ امام شافعیؒ کا بھی یہی مذہب ہے،۹۶ جبکہ شیخین اس حدیث پر عمل نہیں کرتے جس کا راوی خود اس کا منکر ہو، مثلاً وہ حدیث جسے محمد بن شہاب زہری نے عروہ سے اور انہوں نے

حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے: **أیما امرأة نکحت بغیر اِذن ولیھا فنکاحھا باطل،** یعنی جس عورت نے بھی اپنے ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کیا تو اس کا نکاح باطل ہے۔ پھر یہ بھی روایت ہے کہ ابن جریج نے ابن شہاب سے اس حدیث کے متعلق دریافت کیا تو انہوں نے کہا: ''میں اسے نہیں جانتا۔ اسی بناء پر شیخین کے نزدیک یہ حدیث حجت نہیں ہے''۔ ۹۷

فخر الاسلام بزدوی لکھتے ہیں ۹۸: ''ہوسکتا ہے کہ اس اصل کے بارے میں امام محمدؒ کا قول شیخین کے قول سے مختلف ہو، تاہم انہوں نے اس سلسلے میں وارد دوسری احادیث کی بناء پر ولی کے بغیر نکاح کو ناجائز قرار دیا ہے''۔

بزدوی کی وضاحت سے اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ امام محمدؒ نے بغیر ولی کے نکاح کے بارے میں اپنے قول سے رجوع نہیں کیا تھا، خواہ راوی کے انکار کے باوجود اس کی روایت کردہ حدیث پر عمل کرنے میں شیخین سے متفق ہوں، یا ان کے خلاف۔ صحیح بات یہ ہے کہ امام محمدؒ راوی کے اپنی روایت سے انکار کے باوجود اس حدیث پر عمل کرتے ہیں۔ اس سے پتا چلتا ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک صحابی کا اپنی روایت کردہ حدیث پر عمل نہ کرنا، غیر ضروری شرط ہے۔

﴿۲۱۶﴾ رابعاً: خبر واحد کا تعلق کسی عام پیش آنے والے مسئلے سے نہ ہو۔ اگر عام پیش آنے والا مسئلہ ہوگا تو اس سے متعلق روایت پھیل کر مشہور ہو جائے گی، چنانچہ عامۃ الناس کے لیے اس سے آگاہ ہونے کی ضرورت کے باوجود اس کا عام و مشہور نہ ہونا اس کی صحت کو مشکوک بنا دیتا ہے۔ امام سرخسی ۹۹ کہتے ہیں: ''اگر پیش آمدہ مسئلہ ایسا ہو جو بالعموم پیش آتا رہتا ہے تو ظاہر ہے کہ صاحب شریعت علیہ السلام نے اسے تمام لوگوں کے لیے بیان کیا ہوگا اور انہیں اس کی تعلیم دی ہوگی، اور صحابہؓ نے بھی اسے عمومی انداز میں آگے نقل کیا ہوگا۔ اس کے باوجود اگر روایت ان سے نقل ہو کر مشہور نہیں ہوئی تو ہم سمجھیں گے کہ اس کے بارے میں سہو ہو گیا ہے، یا پھر وہ منسوخ ہو گئی ہے''۔

اس شرط یا معیار کا ذکر کرتے ہوئے آمدی ۱۰۰ کہتے ہیں کہ یہ شرط امام کرخیؒ اور بعض احناف کے سوا اکثر فقہاء کے نزدیک نا قابل قبول ہے۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ امام محمدؒ بھی انہی حضرات میں سے ہیں جو اس خبر واحد کو قبول نہیں کرتے جس کا تعلق بالعموم پیش آمدہ مسئلے سے ہو؟ کتب اصول

اس کی کوئی وضاحت نہیں کرتیں، تاہم فقہی فروع کو مدنظر رکھتے ہوئے کہا جا سکتا ہے کہ امام محمدؒ خبر واحد کی قبولیت کے لیے اس شرط کے قائل تھے۔

اس کی ایک مثال وہ خبر واحد ہے جس میں شرمگاہ کو چھونے سے وضو لازم ہونے کا ذکر ہے۔ یہ حدیث تنہا بسرہؓ بنت صفوان نامی صحابیہ نے روایت کی ہے، حالانکہ عامۃ الناس کو اس سے عمومی لحاظ سے واقف ہونے کی ضرورت ہے۔ یہ کہنا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ضرورت نہ ہونے کے باوجود بطور خاص اس خاتون کو اس حکم کی تعلیم دی تھی اور عام صحابہؓ کو شدید ضرورت کے باوجود اس کی تعلیم نہیں دی تھی، تو یہ خام خیالی ہے۔۱۰۱

امام محمدؒ نے **کتاب الآثار**، **الموطا** اور اپنی دیگر مؤلفات میں اس بات کی وضاحت کی ہے کہ شرمگاہ کو چھونے سے وضو لازم نہیں ہے، اور اپنی رائے کے اثبات کے لیے **الموطا** سے دس آثار بیان کیے ہیں۔۱۰۲

اِن فروع میں سے ایک یہ ہے کہ نماز میں قراءتِ فاتحہ کے ساتھ جہراً تسمیہ پڑھنا لازم ہے، کیونکہ حضرت ابو ہریرۃؓ سے مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز کے اندر تسمیہ جہراً پڑھا کرتے تھے، لیکن احناف اور حنابلہ نے جہراً تسمیہ پڑھنے کے وجوب میں جمہور کی مخالفت کی ہے، کیونکہ عام پیش آنے والے واقعے سے متعلق ہونے کے باوجود یہ خبرِ واحد مشہور نہیں ہوئی۔ نماز تمام مسلمانوں پر فرض ہے، نماز باجماعت میں لوگوں کی بہت بڑی تعداد شریک ہوتی ہے اور یہ ہر روز کئی بار ہوتی ہے، جب کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ بھی ارشاد ہے: **صلوا کما رایتمونی أصلی** کہ تم نماز اسی طرح پڑھو جس طرح تم نے مجھے نماز پڑھتے ہوئے دیکھا ہے۔ لہٰذا اگر جہراً تسمیہ پڑھنا مطلوب ہوتا تو یہ خبر عام ہوتی اور شہرت حاصل کر لیتی، بالخصوص عمل کے راستے سے عام ہوتی۔۱۰۳

امام محمدؒ نے **الآثار** میں بیان کیا ہے کہ آپ نماز کے اندر فاتحہ کے ساتھ بسملہ کے جہراً عدمِ وجوب میں امام ابوحنیفہؒ کا قول اختیار کرتے ہیں۔۱۰۴

اسی قبیل کے دیگر فروع بھی ہیں۱۰۵ جن میں امام محمدؒ نے وہی مسلک اختیار کیا ہے، جو آپ

کے شیخ امام ابوحنیفہؒ اور دیگر ائمۂ مذاہب کا ہے۔ وہ اس خبر واحد کو قبول نہیں کرتے جس کی معرفت کی خاص اور عام لوگوں کو ضرورت ہو۔

المختصر امام محمدؒ کی رائے یہ ہے کہ خبر واحد کی قبولیت کی ایک شرط یہ بھی ہے کہ اس کا تعلق کسی عام پیش آنے والے مسئلے سے نہ ہو۔

﴿۲۱۷﴾ یہ وہ اہم شرائط ہیں جنہیں کتبِ اصول نے اپنے مضمون اور موضوع کے لحاظ سے خبر واحد کی قبولیت کے لیے ذکر کیا ہے۔ اس بات کی وضاحت پہلے گزر چکی ہے کہ امام محمدؒ یہ شرط لگاتے ہیں کہ خبر واحد اپنے سے زیادہ قوی حدیث سے معارض نہ ہو، اور عام طور پر پیش آنے والے مسئلے سے متعلق بھی نہ ہو۔ جہاں تک راوی کے اپنی روایت کے برعکس عمل کی شرط کا تعلق ہے تو اس سلسلے میں امام محمدؒ سے منقول رائے غیر واضح ہے۔ اس لیے یقین سے نہیں کہا جا سکتا کہ وہ ایسی حدیث قبول کرتے تھے۔ کبھی کبھار ان کا ایسی خبر واحد کو قبول کر لینا جس کا راوی اس سے انکار کرتا ہو، اس بات کی دلیل ہے کہ کسی حدیث پر عمل کرنے کے لیے اس کے راوی کا عمل اس کے مطابق ہونا شرط نہیں ہے۔

یہاں اس بات کی طرف اشارہ کرنا مناسب ہوگا کہ امام محمدؒ خبر واحد کی قبولیت کے لیے اس کے راوی کے فقیہ ہونے کو شرط قرار نہیں دیتے۔۱۰۶ ہر چند کہ ان کے نزدیک تمام راوی ایک مرتبے کے نہیں ہوتے، بلکہ وہ کم وبیش مراتب کے حامل ہوتے ہیں، اور یہ ایسی بات ہے جس میں فقہاء ومحدثین کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔۱۰۷ اسی طرح امام موصوف خبر واحد کو قیاس پر اس لحاظ سے پیش نہیں کرتے کہ اگر وہ اس کے موافق ہو تو قبول کر لیں ورنہ اسے ردّ کر دیں۔

خبر واحد اور قیاس کے مابین فرق

﴿۲۱۸﴾ امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب کے نزدیک خبر واحد اور قیاس کا باہمی تعلق کیا ہے؟ اس بارے میں علمائے اصول کے اقوال مختلف ہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب خبرِ واحد کو قیاس پر مقدم رکھتے ہیں، بشرطیکہ اس کا راوی ایسا صحابیؓ ہو جو فقہ ونظر میں مشہور ومعروف

ہو،لیکن اگر راوی ایسا نہ ہوتو اس صورت میں اگر خبر واحد قیاس کے موافق ہوتو اس پر عمل کیا جائے گا،اور اگر قیاس کے مخالف ہوتو صرف ضرورت کی بناء پر اور رائے کی کوئی صورت نہ ہونے کی بناء پر اسے ترک کیا جائے گا۔۱۰۸ تیسیر التحریر ۱۰۹ میں مذکور ہے:''اگر خبرِ واحد اور قیاس میں تعارض واقع ہو جائے اور ان دونوں کے درمیان تطبیق کی کوئی صورت ممکن نہ ہو،تو اکثر فقہاء کے نزدیک علی الاطلاق خبر واحد کو مقدم رکھا جائے گا۔اس کے قائلین میں امام ابوحنیفہؒ،امام شافعیؒ اور امام احمدؒ بن حنبل شامل ہیں''۔اس کا مطلب یہ ہوا کہ امام ابوحنیفہؒ ہر حال میں خبر واحد کو قیاس پر مقدم رکھتے ہیں،خواہ اس کا راوی فقیہ ہو،یا غیر فقیہ،خواہ رائے کا دروازہ بند ہوتا ہو،یا کھلا رہتا ہو۔۱۱۰

اگر ہم ان اقوال متعارضہ کو ترک کر دیں اور فقہی فروعات میں امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب کے اجتہادی نتائج سے صرف نظر کرتے ہوئے ان فقہاء سے منقول اقوال کی طرف رجوع کریں تو یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ یہ حضرات خبرِ واحد کو نہ قیاس پر پیش کرتے تھے اور نہ قیاس کو اس پر مقدم رکھتے تھے۔بعض معاصرین ۱۱۱ نے امام ابوحنیفہؒ کے حوالے سے اس مسئلے پر لکھا ہے اور ثابت کیا ہے کہ امام موصوف خبر واحد کو قیاس پر پیش نہیں کرتے تھے۔

جہاں تک امام محمد کا تعلق ہے،تو آپ کی کتاب الأصل میں مذکور ہے۱۱۲:''کیا خیال ہے، اگر ایک آدمی نے وضو کیا اور کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا بھول گیا؟ یا جنبی آدمی کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا بھول گیا اور اسی حالت میں اس نے نماز ادا کی؟ اس کا جواب دیتے ہوئے آپ نے فرمایا: اگر یہ بھول وضو کی صورت میں ہوئی ہے تو اس کی نماز مکمل ہے،لیکن اگر غسلِ جنابت یا طہر حیض میں بھول گیا ہے تو پھر کلی کرے اور ناک میں پانی ڈالے اور نماز کا اعادہ کرے۔میں نے کہا: دونوں میں یہ اختلاف کیوں؟ آپ نے فرمایا: یہ دونوں صورتیں قیاس کے اعتبار سے تو برابر ہیں،مگر ہم قیاس کو اس اثر کی وجہ سے چھوڑ دیں گے جو حضرت عبداللہؓ بن عباسؓ سے منقول ہے''۔

اہل مدینہ کی اس رائے کا ردّ کرتے ہوئے کہ نماز میں قہقہہ لگانے سے نماز باطل ہو جاتی ہے،مگر وضو نہیں ٹوٹتا۔فرماتے ہیں:''اس سلسلے میں اگر احادیث نہ ہوتیں تب تو قیاس اہل مدینہ کے قول کے مطابق ہوتا،لیکن حدیث کی موجودگی میں قیاس کی کوئی حیثیت نہیں ہے اور نہ قیاس کرنا

مناسب ہے، الّا یہ کہ وہ احادیث کے تابع ہو''۔۱۱۳

امام مالک۱۱۴ کی پہلے رائے یہ تھی کہ اگر نماز کی حالت میں آدمی کا بلاارادہ وضو ٹوٹ جائے، تو واپس چلا جائے، وضو کرے اور جہاں نماز چھوڑی تھی وہیں سے آگے پڑھے۔ پھر انہوں نے اس سے رجوع کر لیا اور یہ مسلک اختیار کیا کہ اس پر لازم ہے کہ وضو کرنے کے بعد از سر نو نماز ادا کرے۔ امام محمدؒ نے امام اہل مدینہ (امام مالکؒ) کے اس رجوع پر گرفت کی، کیونکہ یہ حدیث سے قیاس کی طرف رجوع ہے، جبکہ وہ قیاس کو احادیث کے بالمقابل ترک کر دیتے ہیں۔

اس مسئلے میں قیاس کی وجہ یہ ہے کہ طہارت اسی طرح بقائے نماز کی شرط ہے، جس طرح اس کے آغاز کی شرط ہے، لہٰذا جس طرح نماز کا آغاز اس شرط کے بغیر درست نہیں ہے، اسی طرح اس کا باقی رہنا بھی اس کے بغیر درست نہیں ہے۔

اس سلسلے کی احادیث یہ ہیں۔ سیدہ عائشہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: **من قاء أو رعف أو أمذى في صلوٰته فلينصرف وليتوضأ وليبن على ما مضى من صلاته مالم يتكلم،** یعنی'' جسے نماز کے دوران میں قے آ جائے، یا اُس کی نکسیر پھوٹ پڑے، یا اس کی مذی خارج ہو جائے تو اسے لوٹ جانا چاہیے، وضو کرے اور جہاں نماز چھوڑی تھی، وہیں سے آگے پڑھے، بشرطیکہ اس دوران میں اُس نے کسی سے بات چیت نہ کی ہو''۔ اس کے علاوہ حضرات ابوبکرؓ، عمرؓ، علیؓ، ابن مسعودؓ اور ابن عباسؓ کے متعلق مروی ہے کہ انہوں نے وضو کرنے کے بعد، از سر نو نماز پڑھنے کے بجائے وہیں سے شروع کی، جہاں چھوڑی تھی۔۱۱۵

یہ اس بات کی دلیل ہے کہ جب امام محمدؒ کے نزدیک حدیث صحیح ہوتی تو وہ قیاس کی طرف دیکھتے تک نہ تھے، خواہ ایسا اصل موجود ہوتا جس پر قیاس کیا جا سکتا ہو، اور خواہ اصل اور فرع کے درمیان کوئی علت جامعہ ہی کیوں نہ موجود ہوتی۔ میرا خیال یہ ہے کہ متأخرین فقہاء نے ائمۂ مذاہب سے منقول آراء اور فقہی فروع میں اجتہاد کر کے قیاس کی ان مختلف تقسیموں کو اختیار کیا، تاکہ اس کے اصل اور علت میں موافقت پیدا ہو جائے، چنانچہ انہوں نے خبر واحد اور اپنی ان اختیار کردہ تقسیموں کے درمیان تعلق کو واضح کرنے کی کوشش کی، لیکن جو چیز ایک مسلّم حقیقت کے

طور پر سامنے آتی ہے، وہ یہ ہے کہ ائمہ فقہاء، متأخرین علماء کی ان خودساختہ تقسیموں سے کبھی آشنا نہ تھے۔ ہر امام حدیث پر عمل کرتا تھا، بشرطیکہ اس کے نزدیک حدیث کی صحت ثابت ہو جائے۔ ائمہ حدیث پر نہ رائے کو ترجیح دیتے تھے اور نہ اجتہاد ہی کو۔ اس بارے میں اتنی مشہور آراء ہیں کہ انہیں بیان کرنے کی چنداں ضرورت نہیں ہے۔ ۱۱۶

حدیثِ مرسل

﴿۲۱۹﴾ روایت کے لحاظ سے سنت کی دوسری قسم وہ ہے جس کی سند متصل نہ ہو۔ راوی اور مروی عنہ (جس سے روایت کی گئی ہے) کے درمیان واسطہ بیان کرنے کی شرط نہ ہونے کی وجہ سے، اسے مرسل بھی کہا جاتا ہے۔ ۱۱۷ مرسل حدیث کی تعریف کے بارے میں محدثین اور علمائے اصول کے درمیان اختلاف ہے۔

علمائے حدیث مرسل کی یہ تعریف کرتے ہیں: ''تابعی کہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یوں فرمایا''۔ اس بارے میں تمام تابعین برابر ہیں۔ بعض محدثین نے اس تابعی کو خاص کیا ہے جس نے جماعت صحابہؓ کو پایا ہو، اور ان کی مجالس میں بیٹھا ہو، چنانچہ محدثین کے نزدیک مرسل وہ حدیث ہے جس کا وہ صحابی راوی ساقط ہو جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور تابعی کے درمیان واسطہ ہے۔ ۱۱۸

علمائے اصول حدیث مرسل کی یہ تعریف کرتے ہیں: ''صحابی کے علاوہ کسی شخص کا یوں کہنا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا---''۔ اس میں تابعی وغیرہ سب برابر ہیں۔ اگر سلسلۂ سند میں سے ایک راوی ساقط ہو تو اسے حدیثِ مقطوع کہا جاتا ہے، اگر ایک سے زائد راوی ساقط ہوں تو اسے حدیثِ معضل کہا جاتا ہے۔ اس طرح علمائے اصول کے نزدیک حدیث منقطع اور حدیث معضل، مرسل کی اقسام ہیں۔ ۱۱۹

مرسل کی ایک قسم وہ ہے جسے کسی صحابیؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنے بغیر روایت کیا ہو، یعنی اس سے کسی دوسرے صحابیؓ نے وہ حدیث بیان کی ہو اور اس نے اسے آگے روایت

کر دیا ہو۔ ایسی حدیث کے حجت ہونے کے بارے میں علماء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔۱۲۰ اختلاف جو کچھ ہے وہ اس مرسل میں ہے جس کی تعریف محدثین اور علمائے اصول کے ہاں مختلف ہے، چنانچہ امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام احمدؒ کی رائے یہ ہے کہ پہلی تین صدیوں کی مرسل حدیث پر عمل کیا جائے، کیونکہ ثقہ تابعین نے حدیث مرسل بیان کی اور ان سے مروی یہ حدیث قبول کر لی گئی۔ اس بارے میں یہاں تک کہا گیا ہے کہ مراسیل کو رد کرنا ایسی بدعت ہے جو دو صدیوں کے بعد پیدا ہوئی ہے۔۱۲۱

امام شافعیؒ اس حدیثِ مرسل پر عمل کرتے ہیں، جس کا راوی کبار تابعین میں سے ہو، اور اس کی مرسل حدیث کی قرآن یا سنت مشہورہ سے تائید ہوتی ہو، بشرطیکہ اس پر سلف کا عمل مشہور ہو، یا کسی دوسرے لحاظ سے وہ متصل ہو،۱۲۲ لیکن اہل ظواہر حدیث مرسل کو کلیتہً رد کر دیتے ہیں۔۱۲۳

حدیثِ مرسل کے بارے میں امام محمدؒ کا نقطۂ نظر

﴿۲۲۰﴾ امام شافعیؒ نے کتاب **الرد علی محمد بن الحسن** ۱۲۴ میں اہل ذمہ کی دیت کے بارے میں مکالمہ کرتے ہوئے لکھا ہے: ''ہمیں خبر دی ہے مسلم بن خالد نے، ابن ابی حسین سے، انہوں نے عطاء، طاؤس، مجاہد اور حسن سے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے سال کے خطبے میں ارشاد فرمایا: **لا یقتل مسلم بکافر** یعنی کسی مسلمان کو کسی کافر کے بدلے قتل نہ کیا جائے گا''۔ یہ حدیث بیان کر کے امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ یہ مرسل ہے۔ اس کے بعد بیان کرتے ہیں کہ ہم نے (امام محمدؒ سے) کہا: ''کیا آپؒ امام زہری کی اس حدیث مرسل کو قبول کریں گے جو انہوں نے رسول اللہؐ، یا ابوبکرؓ، یا عمرؓ یا عثمانؓ کے حوالے سے روایت کی، تاکہ اس کی مرسل کو آپ کے سامنے بطور دلیل پیش کریں''؟ آپ نے فرمایا: ''کسی کی بیان کردہ مرسل حدیث قبول نہ کی جائے، زہری تو ناپسندیدہ مُرسِل (حدیث مُرسل بیان کرنے والے) ہیں''۔

امام محمد نے **الأصل**،۱۲۵ **الآثار** ۱۲۶ اور **الحجة** ۱۲۷ میں کئی ایسی احادیث روایت کی ہیں، جن کی سند متصل نہیں ہے، لیکن اس کے باوجود انہیں قبول کیا ہے۔ کبھی وہ مکمل سند بھی بیان نہیں

کرتے اور صرف اتنا کہنے پر اکتفاء کرتے ہیں کہ محمد نے امام ابو حنیفہؒ سے، انہوں نے اپنے شیخ سے ۱۲۸ اور اس طرح اسے نبی صلی اللہ علیہ وسلم تک مرفوعاً سند کے ساتھ بیان کر دیتے ہیں۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ وہ حدیث مرسل کو قبول کرتے تھے، اور جب ان کی مطلوبہ شرائط راوی میں پوری ہوں، وہ تابعی اور تبع تابعی کی مرسل میں کوئی فرق نہیں کرتے، بشرطیکہ اس کا مضمون ان کے گزشتہ معیارات کے ساتھ متعارض نہ ہو۔ ۱۲۹

احناف کی کتبِ اصول اس باب میں واضح ہیں کہ دوسری اور تیسری صدی کی مراسیل ان کے علماء کے قول کے مطابق حجت ہیں، ۱۳۰ لہٰذا امام شافعیؒ کی روایت، حدیث مرسل کے بارے میں امام محمدؒ کے موقف سے متعارض ہے، اسی طرح ابن شہاب زہری کے بارے میں بھی امام موصوف کے موقف سے مختلف ہے، کیونکہ الموطا میں مذکور ہے کہ امام محمد، ابن شہاب زہری ۱۳۱ کو اہل مدینہ میں سے روایت ۱۳۲ و حدیث کا سب سے بڑا فقیہ اور عالم شمار کرتے ہیں۔ یہ وہ بات ہے جس پر ابن شہاب کے بارے میں علماء کا اتفاق ہے۔ ۱۳۳ علمائے فقہ و حدیث ان کی امامت پر متفق ہیں۔ جب امام زہری متنِ احادیث بیان کرنے کے اعتبار سے اپنے معاصرین میں سب سے بڑے حافظ اور سب سے اچھے تھے، تو اس صورت میں وہ قبیح الارسال کیوں کر ہو گئے؟

حقیقتِ واقعہ یہ ہے کہ امام شافعیؒ اس سے کہیں بلند و بالا ہیں کہ وہ امام محمدؒ پر اس قسم کی بہتان تراشی کریں۔ اسی طرح امام محمدؒ بھی اس سے بالاتر ہیں کہ وہ امام شافعیؒ کے ساتھ اخلاقی سطح سے گر کر علمی مباحثہ کریں، کیونکہ وہ اپنی زندگی میں علمی منافقت سے آشنا ہی نہ تھے۔ ان کے علمی مکالموں کا مقصد حق کے اظہار کے علاوہ کچھ نہ تھا۔ اس سے کبھی آپ کی یہ خواہش نہ ہوتی کہ اپنے مدمقابل پر غالب آ جائیں، خواہ صحیح اور حق کا طریقہ اختیار کر کے، یا غلط طریقہ اختیار کر کے، تو پھر کیا یہ الزام الأم کے کسی راوی نے گھڑا ہے، یا کسی متأخر شافعی فقیہ نے؟

الأم کی امام شافعیؒ کی طرف نسبت پر مؤرخین اور علماء متفق نہیں ہیں۔ ۱۳۴ ہر چند کہ عمومی لحاظ سے وہ انہی کی فقہ کا نمونہ پیش کرتی ہے۔ جن لوگوں کا خیال ہے کہ یہ کتاب امام شافعیؒ کی تالیف ہے، ان کا اس پر اتفاق نہیں ہے کہ آیا انہوں نے اسے عراق میں تالیف کیا تھا، یا مصر میں؟

اسی بناء پر اس میں بھی اختلاف پیدا ہوا کہ یہ ان کی کتبِ قدیمہ میں سے ہے یا کتبِ جدیدہ میں سے؟ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ کتاب **الرد علی محمد بن الحسن** میں مذکور یہ بات کہ امام محمدؒ کسی کی مرسل قبول نہیں کرتے تھے، اور یہ کہ زہری قبیح الارسال ہیں، محلِ نظر ہے۔ مزید براں حدیث مرسل کو قبول کرنے اور امام زہری کے بارے میں امام محمدؒ کی مثبت رائے کا ثبوت اس شک کو درجۂ یقین تک پہنچا دیتا ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک حدیث مرسل قابل قبول ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ حدیث مرسل امام محمدؒ کے نزدیک قبولیت کا درجہ رکھتی ہے، بشرطیکہ اس کا راوی ثقہ ہو، اور یہ حدیث کتاب اللہ، حدیث مشہور، متواتر یا عام تشریعی قاعدے کے خلاف نہ ہو۔

﴿۲۲۱﴾ قبولیتِ حدیث کے بارے میں امام محمدؒ کا یہی منہج ہے۔ مزید چند مسائل ایسے ہیں جو اس منہج سے متعلق ہیں، اور ان کا آپؒ کی فقہ پر اثر ہے۔ یہ مسائل درج ذیل ہیں:

۱- راویوں کی درجہ بندی

۲- احادیثِ متعارضہ کے متعلق آپؒ کا موقف

۳- جہاں تک ممکن ہو، دو متعارض حدیثوں پر عمل

۴- سماع اور کتابت کے مابین تعلق

راویوں کے درمیان درجہ بندی

﴿۲۲۲﴾ میں پہلے بیان کر چکا ہوں کہ فقہاء کا اس امر پر اتفاق ہے کہ تمام راوی ایک درجے کے نہیں ہوتے، بلکہ ان کے درجات و مراتب مختلف ہیں، تاہم اس درجہ بندی کے اسباب کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ یہ اختلاف ان کے اپنے اپنے نقطۂ نظر کی بناء پر ہے۔ چونکہ ہر خطے اور علاقے کے باشندوں نے انہی صحابہؓ پر اعتماد کیا ہے جو ان کے ہاں رہائش پذیر تھے، لہٰذا ان کے نزدیک دوسروں کی نسبت وہی روایت کے بڑے عالم اور زیادہ ثقہ تھے۔

امام محمدؒ راویوں کے درمیان درجہ بندی فقہی بصیرت اور طویل صحبت کے اعتبار سے کرتے ہیں، چنانچہ **الحجة** ۱۳۵ کے باب تکبیرات العیدین میں بیان کرتے ہیں: ''اہل مدینہ کا مسلک یہ

ہے کہ عیدین کی پہلی رکعت میں سات اور دوسری میں پانچ تکبیریں ہیں، لیکن امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دونوں رکعتوں میں کل نو تکبیریں ہیں، پانچ پہلی میں اور چار دوسری میں، جن میں تکبیر تحریمہ اور رکوع کی دو تکبیریں بھی شامل ہیں۔ پھر فرماتے ہیں کہ حضرت ابو ہریرہؓ کا بھی وہی مسلک ہے جو اہل مدینہ کا ہے۔ ہمیں معلوم نہیں کہ اہل مدینہ نے ان کے علاوہ کسی اور سے روایت کی ہو۔ جو رائے امام ابوحنیفہؒ کی ہے وہی حضرت عبداللہؓ بن مسعود کی ہے، جو حضرت ابو ہریرہؓ کے مقابلے میں اس بات کے زیادہ مستحق ہیں کہ ان کے قول کو قبول کیا جائے۔

الموطا ۱۳۶ میں امام مالکؒ حضرت ابو ہریرہؓ کے حوالے سے اہل مدینہ کی رائے بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ عیدین کی تکبیرات میں لوگوں کا اختلاف ہے۔ جو مسلک میں نے اختیار کیا ہے وہی حسن ہے، ہمارے نزدیک اس ضمن میں افضل روایت وہ ہے جو ابن مسعودؓ سے مروی ہے۔

بلاشبہ ابن مسعودؓ سے مروی حدیث کو اس بناء پر فضیلت یا ترجیح دی جاتی ہے — قطع نظر اس سے کہ وہ کوفے کی درس گاہ کے پہلے استاد تھے — کیونکہ وہ حضرت ابو ہریرہؓ کے مقابلے میں بڑے فقیہ تھے۔ ۱۳۷

احادیثِ متعارضہ کے بارے میں امام محمدؒ کا موقف

﴿۲۲۳﴾ باہمی طور پر متعارض اور آپس میں مختلف احادیث کے بارے میں امام موصوف کا طرز عمل یہ ہے کہ وہ احتیاط کو ملحوظ رکھتے ہوئے ان کے درمیان ترجیح کا پہلو اختیار کرتے ہیں، جو یا تو کثرتِ رواۃ کی صورت میں ہوتا ہے، یا صحت میں زیادہ مشہور اور روایت میں زیادہ ثقہ کو اختیار کرنے کی صورت میں ہوتا ہے۔ امام سرخسی کا بیان ہے ۱۳۸ کہ ایک ہی مسئلے میں متعارض احادیث کی صورت میں امام محمدؒ بن حسن ان کے درمیان راویوں کی تعداد اور ان کے آزاد یا غلام ہونے کے لحاظ سے درجہ بندی کرتے ہیں۔ وہ اس صورت میں دو راویوں کے قول کو ایک کے قول پر ترجیح دیتے ہیں، مثلاً ایک راوی نے پانی کی طہارت یا کھانے پینے کے حلال ہونے کی حدیث بیان کی،

مگر دوسرے دوراویوں نے ان کے ناپاک اور حرام ہونے کی حدیث بیان کی۔ ترجیح کی اس نوع کا ذکر امام موصوف نے السیر الکبیر میں کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ علمائے سیر کے تین گروہ ہیں: اہل شام، اہل حجاز اور اہل عراق، لہٰذا جس قول پر ان میں سے دو فریقوں کا اتفاق ہو، میں اسی کو اختیار کر لیتا ہوں اور جس میں صرف ایک فریق ہو، اسے میں ترک کر دیتا ہوں۔

لیکن شیخین کا یہ مسلک نہیں ہے، کیونکہ ان کے نزدیک کثرتِ عدد حجت میں قوت کا باعث نہیں ہے۔ امام سرخسیؒ نے شیخین کی تائید کی ہے، تاہم ان کی اس تائید کی بنیاد یہ ہے کہ کثرتِ عدد کی بناء پر ترجیح کا مطلب خبر واحد کی حجیت کو کلی طور پر کمزور کرنا ہے۔ یہ وہ چیز ہے جسے امام محمدؒ کثرتِ عدد کی بناء پر ترجیح دیتے وقت ملحوظ نہیں رکھتے۔ اس میں تو کوئی اختلاف نہیں کہ جماعت کا قول اکیلے آدمی کے قول کے مقابلے میں ظنی طور پر زیادہ قوی، سہو سے زیادہ دور اور افادہ علم کے زیادہ قریب ہوتا ہے، کیونکہ ہر راوی کی بیان کردہ حدیث ظن کا فائدہ دیتی ہے، اور یہ ایک واضح حقیقت ہے کہ کثیر تعداد میں ظن اکٹھے ہو جائیں تو وہ ظن اغلب بن جاتا ہے، حتیٰ کہ وہ یقین کے درجے کو پہنچ جاتا ہے۔۱۳۹

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ جب دو باہم مختلف حدیثیں سامنے آئیں تو ان دونوں میں سے صرف اسے لینا چاہیے جو حق پر مبنی ہونے کے لحاظ سے زیادہ شہرت کی حامل ہو، پس اسی کو اختیار کیا جائے اور دوسری کو ترک کر دیا جائے۔۱۴۰

کتاب الحجة کے ''باب الوتر'' میں فرماتے ہیں کہ وتر کے بارے میں مختلف و متعارض احادیث منقول ہیں۔ ہم نے ان میں سے سب سے زیادہ ثقہ کو اختیار کیا ہے۔ پھر ہم اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ وتر زمین پر ادا کیے جائیں، سواری پر ادا نہ کیے جائیں، کیونکہ فقہاء نے وتر کے بارے میں جتنی شدت اختیار کی ہے، نماز پنجگانہ کے علاوہ کسی اور نماز کے بارے میں اتنی شدت اختیار نہیں کی۔ بعض فقہاء کہتے ہیں کہ وتر ایسی سنت ہے جس کا ترک کرنا مناسب نہیں ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ وتر واجب ہیں۔ اس سلسلے میں وہ اس حدیثِ رسول کو بطور دلیل پیش کرتے ہیں جس میں آپؐ نے فرمایا: **ان اللہ قد زادکم صلوۃ یعنی الوتر** (بے شک اللہ تعالیٰ نے تم پر ایک

اضافی نماز لازم کی ہے، یعنی وتر)۔ پس اگر فقہاء کسی معاملے میں سختی سے کام لیں، مگر اس کے بارے میں احادیث مختلف ہوں تو ان میں سے زیادہ ثقہ کو اختیار کرو۔ اسی طرح وتر کے بارے میں احادیث مختلف ہیں۔ چنانچہ روایت ہے کہ حضرت عبداللہؓ بن عمرؓ سواری سے اتر کر زمین پر نماز وتر ادا کرتے تھے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی یہی طرز عمل مروی ہے، لہٰذا ہم نے ان احادیث میں سے اسی کو اختیار کیا ہے جو سب سے زیادہ ثقہ، حق کے زیادہ قریب اور وتر کے بارے میں شدت پر مبنی ہے۔۱۴۱

امام محمد احادیث کے تعارض، یا ان میں اختلاف کی صورت میں احتیاط کو ملحوظ خاطر رکھتے ہوئے ایک کو دوسرے پر راویوں کی کثرت تعداد کی بنا پر ترجیح دیتے ہیں، یا اسے اختیار کرتے ہیں جو صحت کے لحاظ سے زیادہ شہرت کی حامل ہو، اور روایت کے لحاظ سے زیادہ ثقہ ہو۔ اگرچہ راویوں کی ثقاہت کے حوالے سے فقہاء کے معیارات مختلف ہیں۔

دو حدیثوں پر عمل

﴿۲۲۴﴾ امام محمدؒ اس وقت تک ایک حدیث کو دوسری حدیث پر ترجیح نہیں دیتے، جب تک ان دونوں میں تطبیق ممکن ہو، یا دونوں پر عمل کیا جا سکتا ہو۔ امام سرخسیؒ فرماتے ہیں کہ اگر دو حدیثوں میں سے ایک میں کسی ایسی بات کا اضافہ ہو جو دوسری میں بیان نہیں ہوئی، تو اس صورت میں ہمارا مذہب یہ ہے کہ جب دونوں کا راوی ایک ہی ہو تو وہ حدیث قبول کی جائے جو اضافے کی حامل ہے۔ راوی کی قلتِ ضبط اور سماع سے اس کی غفلت کی بناء پر اضافے کو حذف نہیں کیا جا سکتا۔ اس کی مثال وہ حدیث ہے جس کے راوی حضرت عبداللہؓ بن مسعود ہیں کہ نبی علیہ الصلوۃ والسلام نے فرمایا: **اذا اختلف المتبایعان و السلعة قائمة بعینها تحالفا و ترادا،** یعنی بائع اور مشتری کے درمیان اختلاف ہو جائے اور سامان تجارت اپنی اصل حالت میں موجود ہو، تو وہ دونوں حلف اٹھائیں اور سودا منسوخ کر دیں۔ دوسری حدیث میں یہ اضافہ مذکور نہیں ہے، لہٰذا ہم نے اُس حدیث کو اختیار کیا ہے جس میں اضافہ ثابت ہے، اور ہم حکم یہ لگاتے ہیں کہ دونوں فریق حلف

صرف اس صورت میں اٹھائیں گے جب سامان تجارت موجود ہوگا۔ امام محمدؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ہم دونوں حدیثوں پر عمل کریں گے، کیونکہ ان دونوں پر عمل کرنا ممکن ہے، لہٰذا ہم عمل کرنے کے لحاظ سے کسی ایک کو دوسری پر ترجیح نہیں دیں گے۔۱۴۲

سماع: ضبط اور کتابت کے درمیان

﴿۲۲۵﴾ امام ابوحنیفہ۱۴۳ ضبط احادیث کے سلسلے میں اگر عزیمت کا راستہ اختیار کرتے ہیں کہ راوی اپنی سماعت کردہ حدیث کو سماع اور فہم کے وقت سے لے کر آگے بیان کرنے تک یاد رکھے، جبکہ امام محمدؒ لوگوں کی آسانی کے پیش نظر رخصت کو اختیار کرتے ہیں، اور فرماتے ہیں کہ اس کی عبارت پر اعتماد کیا جائے، بشرطیکہ وہ معروف ہو۔۱۴۴

المعتمد فی اصول الفقه ۱۴۵ کے مصنف لکھتے ہیں کہ اگر راوی نہ اپنی کتاب میں لکھی ہوئی روایت کی سماعت کا ذکر کرے، نہ اس کے پڑھنے ہی کا، لیکن اس کا غالب ظن یہ ہے کہ اس نے روایت کو سنا، یا اسے لکھا ہوا پڑھا ہے تو فطری طور پر ایسی صورت میں لوگوں کا اختلاف ناگزیر ہے، اسی لیے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایسے آدمی کے لیے نہ اس حدیث کو روایت کرنا جائز ہے، نہ اس کی اس روایت پر عمل کرنا، کیونکہ وہ یہ نہیں کہہ سکتا کہ مجھ سے فلاں نے یہ حدیث بیان کی ہے، اور نہ اسے معلوم ہے کہ کس نے اسے بیان کیا ہے۔ اسی طرح اس قسم کے آدمی کی گواہی بھی جائز نہیں ہے، جبکہ امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ایسے آدمی کے لیے آگے روایت کرنا جائز ہے اور اس کی روایت کردہ حدیث پر عمل کرنا بھی لازم ہے، کیونکہ صحابہ کرامؓ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی لکھی ہوئی احادیث پر عمل کرتے تھے۔

﴿۲۲۶﴾ احکامِ فقہ کے دو اساسی اصولوں اور مصادر پر گفتگو کرنے کے بعد مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس بات کی طرف اشارہ کر دیا جائے کہ امام محمدؒ کے نزدیک ان دونوں کا باہمی تعلق کیا ہے اور ان دونوں میں مذکور عام اور خاص کا آپس میں کیا تعلق ہے؟

یہ بات معلوم ہے کہ سنت کا مرتبہ کتاب اللہ کے بعد آتا ہے، اور یہ کہ سنت ساری کی ساری

قرآن کریم کے محتاجِ بیان الفاظ اور احکام کی تفسیر ہے۔ یہ تفسیر کبھی کتاب اللہ میں مذکور کسی حکم کی تاکید کی صورت میں ہوتی ہے،۱۴۶ کبھی مجمل اور مشترک کی وضاحت کی صورت میں ہوتی ہے، یا عام کی تخصیص اور مفرد الفاظ و احکام میں سے مطلق کو مقید کرنے کی صورت میں ہوتی ہے۔ اسی طرح کبھی یہ تفسیر نسخ کی صورت میں ہوتی ہے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ قرآن پر عمل، سنت پر عمل کو مستلزم ہے، بشرطیکہ سنت قرآن کے ساتھ اسی اصول کے مطابق وابستہ ہو جو ہم نے ابھی بیان کیا ہے، [یعنی مختلف انداز میں اس کی تفسیر ہو]۔ یہ بات میں بیان کر چکا ہوں کہ سنت جب متواتر ہو، یا مشہور ہو تو وہ کتاب اللہ کے عام کی تخصیص اور اس کے مطلق کو مقید کرتی ہے۔ اس کے ذریعے کتاب اللہ کے احکام پر اضافہ کیا جا سکتا ہے۔ حنفی علمائے اصول نے اس اضافے پر نسخ کا اطلاق کیا ہے۔۱۴۷ اس کی وجہ یہ ہے کہ سنتِ متواترہ اور سنت مشہورہ ایسے ہے جیسے قرآن کی نص ہو، لہٰذا اپنی قطعی دلالت کے لحاظ سے نصِ قرآنی میں بڑی قوت ہوتی ہے۔

جہاں تک خبر واحد کا تعلق ہے تو وہ اپنی ظنی دلالت کی بناء پر نہ کتاب اللہ کے عام کی تخصیص کر سکتی ہے، نہ اس کے مطلق کو مقید کر سکتی ہے اور نہ اس کے ذریعے اس کے احکام پر اضافہ ہی کیا جا سکتا ہے۔ صرف اس پر عمل کرنا لازم ہوتا ہے اور بس۔ اس کے ذریعے واجب ثابت ہوتا ہے نہ کہ فرض۔ اس کی ایک مثال یہ حدیث ہے: **لا صلوۃ إلا بفاتحۃ الکتاب** یعنی سورۃ فاتحہ کے بغیر نماز نہیں ہوتی۔ یہ حدیث اس ارشادِ الٰہی کی تخصیص نہیں کر سکتی: **فاقرء وا ما تیسر من القرآن**، یعنی جتنا قرآن آسانی سے پڑھ سکو، پڑھو (المزمل)۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ خبر واحد ہے جو موجب عمل تو ہے، موجب علم نہیں ہے، لہٰذا قرآن کی جتنی قراءت آسانی سے ہو سکتی ہے، وہ فرض ہوگی، یا رکن ہوگی جو اس نص قرآنی سے ثابت ہے، اور متعین طور پر سورۃ فاتحہ کی قراءت واجب ہو گی، جس کا ترک کرنا مکروہ ہوگا، تاہم اس کے بغیر نماز باطل نہ ہوگی۔۱۴۸

عام و خاص

﴿۲۲۷﴾ اس سے مراد وہ لفظ ہے جو ایک معلوم و متعین فرد، یا چند معلوم و متعین افراد پر دلالت کرتا

ہے، اور تخصیص کا مطلب ہے کہ ''عام'' میں جو بہت سے افراد شامل تھے، ان میں سے ایک معلوم ومتعین فرد، یا چند معروف ومتعین افراد کو نکال لیا جائے، یا اس کا مطلب یہ بتانا ہوتا ہے کہ لفظ ''عام'' سے متعلق جو حکم ہے وہ اس کے تمام افراد کا حکم نہیں ہے، بلکہ ان میں سے صرف ایک معلوم ومتعین فرد، یا چند معلوم ومتعین افراد کا حکم ہے۔ اس کے بالکل برعکس لفظ ''عام'' کی تعریف یوں کی جاتی ہے کہ اس سے مراد وہ لفظ ہے جو بتاتا ہے کہ وہ اپنے اندران تمام افراد کو لیے ہوئے ہے جو اس کے تحت آسکتے ہیں، بغیر اس کے کہ ان کی کوئی حد ہو۔۱۴۹

''خاص'' کے قطعی الدلالت ہونے میں علماء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے،۱۵۰ البتہ ''عام'' کی دلالت کے بارے میں ان کا اختلاف ہے۔ جمہور علمائے اصول کی رائے یہ ہے کہ عام کی دلالت اس کے تمام افراد پر ظنی دلالت ہوتی ہے نہ کہ قطعی، خواہ اس کی تخصیص کی گئی ہو یا نہ کی گئی ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قرآن کریم میں وارد ہونے والے عام الفاظ کی اکثریت اس کے بعض افراد پر دلالت کرتی ہے۔ اسی کے نتیجے میں فقہاء نے یہاں تک کہہ دیا ہے کہ کوئی ایسا ''عام'' نہیں ہے جس کی تخصیص نہ کی گئی ہو۔۱۵۱

لیکن سارے احناف یا ان کی اکثریت کا مذہب یہ ہے کہ اگر عام کی تخصیص نہ کی گئی ہو۱۵۲ تو اس کے تمام افراد پر اس کی دلالت قطعی ہوتی ہے۔۱۵۳ یہی مذہب امام محمدؒ کا ہے۔ ان کی رائے یہ ہے کہ عام اپنی دلالت میں خاص کے برابر ہوتا ہے۔۱۵۴ یہ دونوں ایک دوسرے کی وضاحت کے محتاج نہیں ہوتے۔ اسی طرح امام محمدؒ کی رائے ہے — جو احناف کی رائے ہے — کہ عام کی تخصیص کے لیے شرط یہ ہے کہ وہ عمومی نص کے ساتھ مستقل طور پر متصل ہو اور معاً اس کے بعد ہو۔ پس اگر وہ اس سے متصل نہ ہو، بلکہ فاصلے پر ہو تو وہ ناسخ ہوگا نہ کہ مخصص۔ اس کی ایک مثال وہ ہے جسے صاحب شرح المنار نے بیان کیا ہے کہ امام محمدؒ نے الزیادات میں تحریر فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کسی آدمی کے لیے اپنی انگوٹھی کی وصیت کی، پھر کچھ وقفے کے بعد دوسرے کے لیے انگوٹھی کے نگینے کی وصیت کی تو گول چھلا پہلے کے لیے ہوگا اور نگینہ دونوں میں برابر برابر تقسیم ہوگا، کیونکہ نگینے کے بارے میں دو وصیتیں اکٹھی ہوگئی ہیں۔ ان میں سے ایک وصیت ایجاب عام کے ساتھ

ہے، کیونکہ انگوٹھی اپنے عموم کے ساتھ نگینے کو بھی شامل ہے، جب کہ دوسری وصیت ایجاب خاص (صرف نگینے) کے ساتھ ہے۔ پھر انہوں نے حکم میں دونوں کو برابر قرار دیا ہے اور خاص کو ترجیح نہیں دی۔ وصایا کے بارے میں گفتگو کرتے ہوئے فرمایا: ''اگر انگوٹھی کے بارے میں دو وصیتیں کلام میں وقفہ کیے بغیر کیں تو نگینہ پورے کا پورا اسی کے لیے ہوگا جس کے لیے وصیت کی گئی ہے، اور گول چھلا دوسرے کے لیے ہوگا''۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ خاص جب عام کے ساتھ متصل ہو، اور ان کے درمیان وقفہ نہ ہو تو وہ عام کا بیان ہوتا ہے۔ پس واضح ہوا کہ وصیت کرنے والے کی مراد ایجاب عام سے صرف گول چھلا ہے نہ کہ نگینہ بھی۔ اگر خاص عام کے ساتھ کلام میں متصل نہ ہو تو اس صورت میں بیان نہیں ہوگا، بلکہ اس سے متعارض ہوگا۔۱۵۵

﴿۲۲۸﴾ جمہور اور احناف کے درمیان عام کی دلالت کے بارے میں اختلاف سے دو مسئلے نکلتے ہیں:

اوّل: احناف — جن کے ساتھ امام محمدؒ شریک ہیں — ظنی الدلالت کے ساتھ عام کی تخصیص کے قائل نہیں ہیں، جیسے خبر واحد اور قیاس۔ ان کے ذریعے ان کے نزدیک عام کو خاص نہیں کیا جا سکتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عام قطعی الدلالت ہوتا ہے، اس لیے ظنی الدلالت (خبر واحد یا قیاس وغیرہ) کے ذریعے اس کی تخصیص صحیح نہیں ہے، جبکہ جمہور ظنی الدلالت کے ذریعے عام کی تخصیص کے قائل ہیں، کیونکہ عام ان کے نزدیک ظنی الدلالت ہے۔ ان کے اس اختلاف کی وجہ سے بہت سے مسائل میں اختلاف ہوگیا ہے جن میں سے چند ایک کی طرف ابھی اوپر اشارہ کیا گیا ہے۔

دوم: اگر خاص کا عام کے ساتھ تعارض ہو جائے، ان میں سے ایک جس حکم پر دلالت کرے، دوسرا اس کے مخالف حکم پر دلالت کرے تو اس صورت میں جمہور کے نزدیک خاص عام کے لیے بیان ہوگا، اس لیے ان کے درمیان تعارض نہیں ہوگا، مگر احناف اسے عام اور خاص کے درمیان تعارض قرار دیتے ہیں اور ان کا اس بارے میں وہی مذہب ہے، جس کی طرف اوپر میں نے اشارہ کیا ہے، یعنی اگر وہ دونوں ایک ہی وقت میں متصل ہوں تو خاص عام کی تخصیص کرے گا، لیکن اگر ان کے درمیان وقفہ ہو تو احناف کے نزدیک متأخر، اپنی دلالت میں متقدم کے لیے ناسخ ہوگا۔۱۵۶ اگر

خاص وعام کا متصل ہونا معلوم نہ ہو، یا ان کا افتراق معلوم نہ ہو تو ان میں سے راجح پر عمل کیا جائے گا۔ اگر ان میں سے ایک کو دوسرے پر ترجیح نہ دی جا سکے تو دونوں ساقط ہوں گے، کسی پر عمل نہیں ہوگا۔

یہ وہ چیز ہے جو بعض کتبِ اصول، ۱۵۷ اور خاص وعام کے تعارض کی صورت میں جمہور اور احناف کے درمیان اختلاف سے ثابت ہوتی ہے، چنانچہ جب ہم مثالوں کی طرف رجوع کرتے ہیں، جو اس موقف کی توضیح کے لیے بیان کی جاتی ہیں تو ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ اس ضمن میں امام محمدؒ کا وہی موقف ہے جو جمہور فقہاء کا ہے، مثلاً ابن عمرؓ سے یہ حدیث مروی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''**فیما سقت السماء والعیون او کان عثریاً العشر، وفیما سقی بالنضح نصف العشر** یعنی جو زمین بارش اور قدرتی چشموں سے سیراب ہوتی ہے، اس کی پیداوار میں عشر (دسواں حصہ) ہے، اور جو زمین محنت کر کے سیراب کی جاتی ہے [ٹیوب ویل، نہر وغیرہ کے ذریعے] اس کی پیداوار میں نصف عشر (بیسواں حصہ) ہے''۔ حضرت ابوسعید خدریؓ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''**لیس فیما دون خمسة أوسق من تمر ولا حب صدقة**، یعنی پانچ وسقوں [ایک وسق ایک اونٹ کا بوجھ ہے] سے کم کھجور اور غلے میں کوئی صدقہ نہیں ہے۔

اب جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ دوسری حدیث پہلی حدیث کے لیے وضاحت کرنے والی ہے۔ اس صورت میں پہلی حدیث عام ہوگی جس نے وجوب کا اصول اور ادا کی جانے والی زکوٰۃ کی مقدار کو ثابت کر دیا ہے، جب کہ دوسری حدیث نے زمین کی پیداوار کے اس نصاب کی وضاحت کر دی ہے جس میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے، لہٰذا دوسری حدیث پہلی کی مخصص ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جمہور پانچ وسقوں سے کم میں زکوٰۃ کے وجوب کے قائل نہیں ہیں، جبکہ احناف کی رائے یہ ہے کہ مذکورہ دونوں حدیثیں قوت کے لحاظ سے یکساں ہیں اور ان کا اقتران (بیک وقت بیان ہونا) بھی معلوم نہیں ہے، لہٰذا اس بناء پر یہ دونوں باہم متعارض ہیں، اس لیے دونوں میں سے اسے ترجیح دی جائے گی جس میں عموم زیادہ ہے اور وہ پہلی حدیث ہے۔ ۱۵۸ اصاحب شرح المنار ۱۵۹

کا مذہب یہ ہے کہ یہاں عام نے خاص کو منسوخ کر دیا ہے، اور کہا ہے کہ یہی امام ابو حنیفہؒ کا مذہب ہے۔ اسی بناء پر ان کا یہ مسلک ہے کہ نصاب کی تحریر و تعیین کے بغیر زمین کی ہر قسم کی پیداوار میں زکوٰۃ لازم ہے۔

﴿۲۲۹﴾ امام محمدؒ نے الموطا۱۶۰ میں حضرت ابو سعید خدریؓ کی یہ حدیث مکمل طور پر نقل کی ہے:
لیس فیما دون خمسة أوسق من التمر صدقة، ولا فیما دون خمس أواق من الورق صدقة، ولیس فیما دون خمس ذود من الإبل صدقة (پانچ وسقوں سے کم کھجور میں کوئی زکوٰۃ نہیں، پانچ اوقیہ چاندی سے کم میں کوئی زکوٰۃ نہیں، نہ پانچ اونٹوں سے کم میں کوئی زکوٰۃ ہے)۔ اس حدیث کی وضاحت کرتے ہوئے امام موصوف فرماتے ہیں کہ ہم اسی پر عمل کرتے ہیں، جبکہ امام ابو حنیفہؒ اسے صرف ایک صورت میں اختیار کرتے ہیں۔ چنانچہ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ زمین کی پیداوار کم ہو، یا زیادہ، اگر وہ سیلاب یا بارش کے ذریعے سیراب ہوتی ہے تو اس میں عشر ہے، اگر کنویں یا نہری پانی وغیرہ سے سیراب ہوتی ہے تو اس میں نصف عشر ہے۔

یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا مذکورہ بیان اس بات کی دلیل ہے کہ امام محمدؒ اپنے شیخ امام ابو حنیفہؒ سے اس صورت میں اختلاف کرتے ہیں، جب عام اور خاص میں تعارض پیدا ہو جائے تو عام کو خاص پر مقدم نہ کیا جائے؟ مزید براں کیا اس بارے میں امام محمدؒ کی رائے جمہور کی رائے سے متفق ہے؟

راجح امر یہی ہے کہ امام محمدؒ نے اس سلسلے میں اپنے شیخ کا مذہب اختیار نہیں کیا، نیز امام محمدؒ سے مروی ہے کہ انہوں نے اہل عرینہ سے متعلق یہ حدیث اپنائی ہے،۱۶۱ جسے حضرت انسؓ بن مالک نے روایت کیا ہے کہ اہل عرینہ کے کچھ لوگ مدینے آئے، انہیں یہاں کی آب و ہوا راس نہ آئی، جس کی وجہ سے ان کے رنگ زرد پڑ گئے اور پیٹ پھول گئے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں حکم دیا کہ وہ صدقے اور زکوٰۃ کے اونٹوں کی جگہ چلے جائیں اور ان اونٹوں کا دودھ اور پیشاب پییں، چنانچہ انہوں نے ایسا ہی کیا اور تندرست ہو گئے۔ اس کے بعد وہ مرتد ہو گئے اور اونٹوں کے چرواہوں کو قتل کر کے اونٹ ہانک کر لے گئے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے تعاقب میں

کچھ لوگوں کو روانہ کیا، جنہوں نے انہیں گرفتار کرلیا۔ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے ہاتھ پاؤں کاٹنے اور ان کی آنکھیں پھوڑ کر دھوپ میں ڈالنے کا حکم دیا، یہاں تک کہ وہ مر گئے۔ امام محمدؒ نے اس حدیث پر عمل کرتے ہوئے یہ مسلک اختیار کیا ہے کہ جن جانوروں کا گوشت کھایا جاتا ہے، ان کا پیشاب پاک ہے اور علاج وغیرہ کی غرض سے اسے پینا جائز ہے۔ امام محمدؒ نے شیخین کا یہ مذہب اختیار نہیں کیا کہ یہ حکم اُس حدیث رسولؐ کی وجہ سے منسوخ ہے جس میں آں حضرتؐ نے فرمایا: **استنزھوا من البول فان عامة عذاب القبر منه،** یعنی پیشاب سے بچنے کی کوشش کرو، کیونکہ بالعموم عذابِ قبر اسی کی وجہ سے ہوتا ہے۔ یہ آخرالذکر حدیث عام ہے اور اس سے پہلے والی حدیث خاص ہے۔ شیخین کے نزدیک جب عام وخاص باہم متعارض ہوں تو عام، خاص کو منسوخ کر دیتا ہے اور دونوں میں سے کسی کو ترجیح دینا دشوار ہوتا ہے، لیکن امام محمدؒ نے شیخین سے اختلاف کیا ہے اور دونوں میں سے کسی حدیث پر منسوخ ہونے کا حکم نہیں لگایا۔

خلاصۂ بحث یہ ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک عام وخاص میں سے ہر ایک قطعی الدلالت ہے۔ عام کی تخصیص ظنی نہیں ہوتی اور خاص وعام کے باہم متعارض ہونے کی صورت میں، اگر ان میں سے متقدم کا علم نہ ہو تو ان میں سے کسی ایک پر منسوخ ہونے کا حکم لاگو نہیں ہوتا۔ میری رائے یہ ہے کہ یہ چیز امام محمدؒ کے نزدیک عام کی دلالت کے بارے میں قابل اعتراض نہیں ہے اور اس کے قطعی الدلالت ہونے کی دلیل یہ ہے کہ نسخ دو قطعی الدلالت چیزوں کے درمیان ہوتا ہے۔ دو چیزوں میں سے ایک دوسرے کو منسوخ نہیں کرتی، جبکہ باہم متعارض ہوں اور متقدم نامعلوم ہو، تب تک قطعی الدلالت نہیں ہوتا۔ اس کی وجہ یہ ہے، جیسا کہ امام محمدؒ کی فقہی آراء سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ احتیاط کی بناء پر جہاں تک جمع وتطبیق ممکن ہو، تمام ادلہ پر عمل کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ۱۶۲

قولِ صحابیؓ

﴿۲۳۰﴾ کتاب وسنت کے بعد تیسرا اصل قولِ صحابی ہے۔ امام محمدؒ سے مروی نصوص سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ صحابہؓ سے منقول ان کے اقوال سے باہر نہیں جاتے۔ ۱۶۳

ان نصوص میں بیان کردہ اصول کے ساتھ میں اس چیز کا اضافہ کروں گا کہ امام محمدؒ کی رائے یہ تھی کہ فقہ صحابہ بدرجہ اُولیٰ قابل اتباع ہے، کیونکہ انہوں نے نزول قرآن کو اپنی آنکھوں سے دیکھا، اور رسول اللہؐ سے براہِ راست گفتگو کی۔ دورِ رسالت مآبؐ میں انہیں کئی مسائل پیش آئے، جن کا حل انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا، یا ان کے بارے میں خود اجتہاد کیا اور آں حضرتؐ نے اسے درست قرار دیا، یا راہِ صواب کی طرف ان کی رہنمائی فرمائی۔ اس بناء پر امام محمدؒ کی تعبیر کے مطابق فقہ صحابہؓ ہی سب سے پہلی فقہ ہے۔ وہ اہل مدینہ کے اس مذہب کا ردّ کرتے ہیں کہ صحنِ مسجد کے علاوہ اس سے متصل و ملحق گھروں میں نمازِ جمعہ جائز نہیں۔ امام موصوف نے اس سلسلے میں ان سے مکالمہ کرتے ہوئے یاد دلایا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد لوگ ازواج مطہرات کے حجروں میں نمازِ جمعہ ادا کرتے تھے، کیونکہ مسجد نمازیوں کی کثرت کے سبب تنگ پڑ گئی تھی۔ پھر فرماتے ہیں کہ اگر اہل مدینہ اس کا یہ جواب دیں کہ ایسا کرنا لوگوں کے لیے پہلے جائز تھا، مگر اب کسی کے لیے مناسب نہیں ہے کہ وہ مسجد سے ملحقہ گھروں میں نمازِ جمعہ ادا کرے تو انہیں ہمارا جواب یہ ہے کہ پہلے زمانے میں یہ کیوں جائز تھا اور اب کیوں جائز نہیں ہے؟ پہلے لوگوں سے بڑھ کر کوئی فقیہ نہیں، علم اگر ہے تو انہی پہلے لوگوں کا ہے جنہوں نے اس کی رخصت دی تھی۔ فقہ اگر ہے تو انہی کی ہے، وہ حکم رسولؐ کے سب سے بڑے عالم تھے اور ہم سے زیادہ اسے عملی جامہ پہنانے والے تھے، اگر ان کے نزدیک یہ عمل قبیح ہوتا تو وہ ایسا کبھی نہ کرتے۔۱۶۴

پس یہ بات روز روشن کی طرح عیاں ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک فقہ صحابہؓ پر سختی سے عمل کرنا اور اس سے باہر نہ جانا لازم ہے۔ یہ حضرات دوسروں کے مقابلے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو زیادہ جانتے تھے، اسی لیے ان کی فقہ قیادت کے مقام پر فائز ہے، اور اس بات کی مستحق ہے کہ اسے قابل حجت مانا جائے۔

حقیقت یہ ہے کہ اقوال صحابہؓ کو بطور حجت تسلیم کرنے سے اجتہاد اور رائے کا دروازہ بند نہیں ہو جاتا، کیونکہ ایک ہی مسئلے میں، اگر صحابہؓ کے اقوال متعدد اور مختلف ہوں تو امام محمدؒ ان میں سے وہ قول منتخب کرتے ہیں، جو آپ کے نقطۂ نظر اور طرز فکر کے موافق ہو۔ یہ بھی اجتہاد کی ایک قسم ہے۔

لہٰذا جب ایک مسئلے میں ان کے اقوال متعدد نہ ہوں تو پھر وہ ان سے منقول قول ہی کو اختیار کرتے ہیں۔

﴿۲۳۱﴾ امام محمدؒ نے جن مسائل میں اقوال صحابہؓ کا انتخاب کیا ہے، ان میں سے ایک میراث کا مسئلہ مشترکہ بھی ہے جس میں صحابہؓ کا باہم اختلاف ہے۔ امام محمدؒ نے حضرت علیؓ کا قول اختیار کیا ہے اور اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اس مسئلے میں حضرت علیؓ راسخین فی العلم میں سے ہیں۔۱۶۵ عورتوں کے زخموں کے بارے میں امام محمدؒ نے حضرت عبداللہؓ بن مسعود کا قول اختیار نہیں کیا، کیونکہ وہ صرف دانت اور ہڈی تک پہنچنے والے زخم میں مردوں اور عورتوں کو برابر قرار دیتے ہیں، ان کے علاوہ دیگر زخموں میں عورتوں کو مردوں سے نصف قرار دیتے ہیں، اس سلسلے میں امام موصوف حضرت علیؓ کا یہ قول اختیار کرتے ہیں: ''ہر چیز میں عورتوں کے زخموں کی حیثیت مردوں کے زخموں کے مقابلے میں نصف ہے''۔ امام محمدؒ کے نزدیک ہر قسم کے زخم کی صورت میں عورتوں کی نصف حیثیت کے بارے میں حضرت علیؓ کا یہ قول زیادہ پسندیدہ ہے۔۱۶۶

وتر میں سلام کے بارے میں آپ نے ابن عمرؓ کا قول ترک کیا ہے اور ابن مسعودؓ اور ابن عباسؓ کا قول اختیار کیا ہے۔ الموطا۱۶۷ میں آپ نے مالک عن نافع عن ابن عمرؓ کی روایت بیان کی ہے کہ ابن عمرؓ وتر میں ایک رکعت اور دو رکعتوں کے درمیان سلام پھیرتے تھے، حتیٰ کہ اس دوران میں اپنی کسی ضرورت کا حکم بھی دیتے تھے [اس کے بعد تیسری رکعت مکمل کرتے تھے]۔ اس کے بعد امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ ہم یہ قول اختیار نہیں کرتے، بلکہ ابن مسعودؓ اور ابن عباسؓ کا قول اختیار کرتے ہیں۔ ہماری رائے یہ ہے کہ وتر کی ایک اور دو رکعتوں کے درمیان سلام نہ پھیرا جائے۔

جن مسائل میں امام محمدؒ نے صحابہؓ کا متفق علیہ قول اختیار کیا ہے، ان میں سے ایک مسئلہ زوجین کے درمیان فرقت (جدائی) [یا عدم فرقت] کا ہے جب وہ دونوں بیک وقت مرتد ہو جائیں۔ امام محمدؒ کی رائے یہ ہے کہ اس صورت میں ان کے درمیان فرقت نہیں ہوگی۔ اگرچہ قیاس ان کے درمیان جدائی کو لازم قرار دیتا ہے، لیکن امام محمدؒ نے قیاس کو ترک کر دیا ہے، جیسا کہ شیخین

نے ترک کر دیا ہے، کیونکہ صحابہؓ کا اسی پر اتفاق ہے۔ قبیلہ بنو حنیفہ زکوۃ کا انکار کر کے مرتد ہو گیا تو حضرت ابوبکرؓ نے ان سے توبہ کا مطالبہ کیا تھا۔ توبہ کے بعد انہیں تجدید نکاح کا حکم نہیں دیا تھا، اور نہ حضرت ابوبکرؓ کے علاوہ کسی اور صحابی ہی نے انہیں تجدید نکاح کا حکم دیا تھا۔۱۶۸

﴿۲۳۲﴾ امام محمدؒ قولِ صحابی تب اختیار کرتے ہیں جب کوئی نص اس سے معارض نہ ہو، اسی لیے وہ اس مملوکہ کے بارے میں جسے فروخت کر دیا جائے اور اس کا خاوند موجود ہو، ابن مسعودؓ کا یہ قول قبول نہیں کرتے کہ اس کی یہ بیع طلاق شمار ہوگی۔ امام موصوف فرماتے ہیں کہ ہم یہ قول قبول نہیں کرتے، بلکہ ہم فرمان رسولؐ کو قبول کرتے ہیں۔ جب حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے بریرہ کو خرید کر آزاد کر دیا، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بریرہ کو اختیار دیا تھا کہ چاہے تو خاوند کے ساتھ رہے اور چاہے تو اس سے الگ ہو جائے۔ اگر اس کی بیع طلاق ہوتی تو آپؐ اس کو کبھی یہ اختیار نہ دیتے۔۱۶۹

اس کا ہرگز یہ مطلب نہیں ہے کہ بعض صحابہؓ سنتِ رسولؐ ترک کر کے اپنے اجتہاد اور رائے کو اختیار کرتے تھے، کیونکہ ہر معاملے میں اپنے نبیؐ کی پیروی کرنے میں ان سے بڑھ کر کوئی حریص نہ تھا۔ اس سے قطع نظر کہ اللہ تعالیٰ نے انہیں اپنی اور اپنے رسولؐ کی اطاعت کا حکم دیا تھا، لیکن جب کوئی صحابیؓ ایسی رائے کا اظہار کرے، جو سنت رسولؐ کے خلاف ہو تو بلاشبہ اس کی وجہ یہ ہوگی کہ وہ سنتِ رسولؐ سے مطلع نہیں ہوا ہوگا۔ اگر اسے سنت رسولؐ پہنچ جاتی تو وہ ہرگز اس کے علاوہ رائے اختیار نہ کرتا، اِلّا یہ کہ وہ اس سنت کی ناسخ سنت سے باخبر ہو۔ مملوکہ کے بارے میں حضرت ابن مسعودؓ کی رائے یہی ظاہر کرتی ہے کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث ان کے نزدیک صحیح نہیں ہے، یا پھر ان کو پہنچی نہیں ہے، البتہ جو حدیث امام محمدؒ کو پہنچی ہے، وہ ان کے نزدیک صحیح ہے، لہٰذا آپ نے اسی کو اختیار کر لیا ہے۔ اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ امام محمدؒ نے یہ حدیث نقل کر کے اس کی وضاحت کرنے کے بعد فرمایا ہے کہ ہمیں خبر پہنچی ہے کہ حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبدالرحمٰنؓ بن عوف، حضرت سعدؓ بن ابی وقاص اور حضرت حذیفہؓ بن یمان نے ایسی لونڈی کی بیع کو طلاق قرار نہیں دیا۔۱۷۰

﴿۲۳۳﴾ امام محمدؒ اور شیخین کے نزدیک قول صحابیؓ اپنی حجیت کے لحاظ سے سنتِ رسولؐ سے تو کم تر ہے، مگر وہ قیاس پر مقدم ہے۔ ابھی میں اشارہ کر چکا ہوں کہ زوجین [میاں بیوی] کے بیک وقت مرتد ہونے پر اُن کے درمیان جدائی نہ ہوگی، کیونکہ اس پر صحابہؓ کا اتفاق ہے۔ امام سرخسی نے المبسوط کے باب البیوع اذا کان فیھا شرط میں بیان کیا ہے۱۷ کہ اگر کسی نے اس شرط پر کپڑا خریدا کہ "اس نے تین دن تک قیمت ادا کر دی تو ٹھیک، ورنہ ---" اس صورت میں قیاس کے مطابق بیع فاسد ہوگی۔ قیاس کی توجیہ کرنے کے بعد کہتے ہیں: "لیکن ہم نے ابن عمرؓ کی حدیث کی بناء پر قیاس کو ترک کر دیا ہے، کیونکہ انہوں نے اس شرط کے ساتھ خود بیع کی تھی، اور ہمارے نزدیک فقہاء صحابہؓ میں سے کسی ایک کا قول بھی قیاس پر مقدم ہے، کیونکہ قیاس کے خلاف کسی صحابی کا قول ایسا ہے جیسے اس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اسے روایت کیا ہو، لہٰذا یہ تصور بھی نہیں کیا جا سکتا کہ انہوں نے یہ بات اندازے اور اٹکل سے کہی ہوگی۔ جب قیاس ان کے قول کے موافق نہ ہو تو ہم سمجھیں گے کہ انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے سن کر بیان کیا ہوگا"۔

یہ بات قابل غور ہے کہ امام سرخسیؒ قیاس پر قولِ صحابی کو مقدم رکھنے کی علت بیان کرتے ہوئے یہ مسلک اختیار کرتے ہیں کہ قولِ صحابیؓ ایسا ہی ہے، جیسے اس صحابی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اسے روایت کیا ہو۔ یہ علت اس وقت قابل قبول ہوتی ہے جب قول صحابی کسی ایسے مسئلے کے بارے میں ہو جس میں رائے کی گنجائش نہیں ہوتی۔ اس کی مثال مقادیر ہیں، جو رائے اور قیاس کے ذریعے معلوم نہیں ہو سکتیں۔ امام سرخسی نے اپنی کتاب اصـــــول میں اس کا ذکر کیا ہے۔۱۷۲ اگر قول صحابیؓ کسی ایسے مسئلے کے بارے میں ہو جس میں قیاس کی گنجائش ہوتی ہے، جب کہ صحابہؓ کا اس میں بہت زیادہ اختلاف ہو تو اس صورت میں قیاس پر قولِ صحابیؓ کو مقدم رکھنے کے بارے میں امام سرخسیؒ کی بیان کردہ علت ثابت نہیں ہوگی۔ ظاہر ہے کہ صحابہؓ کے شرف صحابیت، صحبت رسولؐ اور براہِ راست تلامذۂ رسولؐ ہونے کی فضیلت، ان کی عظمت اور ان کی پیروی کرنے کے بارے میں روایات، ہدایت کے چراغوں کے مصداق ہونے، اور تفقہ فی الدین کے لیے تن، من، دھن کی بازی لگا دینے کا امتیاز، یہ ان کی ایسی خصوصیات ہیں جنھوں نے ان کے اجتہاد اور

اقوال کو وہ مقام بلند عطا کر دیا ہے جو بعض فقہاء کے نزدیک اتباع کی حیثیت رکھتا ہے، اس لیے وہ ان کے اجتہاد اور اقوال کو اپنی آراء پر مقدم رکھتے ہیں،۱۷۳ تاہم کچھ ایسے لوگ بھی ہیں جن کے نزدیک اقوال صحابہؓ، تابعین اور ائمۂ مجتہدین کے اقوال سے کسی طرح مختلف نہیں ہیں۔ ان میں صواب وخطا دونوں کا احتمال ہے، لہٰذا ان کی پیروی لازم نہیں ہے۔

امام سرخسیؒ نے چند دلائل بیان کیے ہیں۱۷۴ جن سے قول صحابیؓ کی اتباع کا وجوب اس صورت میں مطلقاً ثابت ہوتا ہے، جبکہ وہ قول نص [قرآن وسنت] سے متعارض نہ ہو۔ یہ دلائل نقلی اور عقلی دونوں قسم کے ہیں۔

اسی طرح یہ بات بھی نوٹ کرنے کی ہے کہ امام سرخسیؒ جس صحابی کے قول کو قیاس پر مقدم قرار دیتے ہیں، اسے تفقہ کے ساتھ مشروط کرتے ہیں، لہٰذا جو صحابی فقیہ نہیں ہوگا، قیاس سے متعارض ہونے کی صورت میں اس کا قول قبول نہیں کیا جائے گا۔ یہ شرط کوئی نئی نہیں ہے، کیونکہ جس صحابی کے قول کو بطور حجت قبول کیا جائے، اس کا بہر حال فقیہ ہونا ضروری ہے۔

لیکن کیا امام محمدؒ بھی صحابہؓ کے فقیہ ہونے کے اعتبار سے ان کے اقوال میں درجہ بندی کرتے ہیں، یعنی اس طرح کہ جو صحابیؓ آپ کے نزدیک بڑا فقیہ ہو، اس کے قول کو اس سے کم تر درجے کے فقیہ پر مقدم رکھتے ہیں؟ بظاہر امام محمدؒ اس معیار کی بناء پر اقوال صحابہؓ میں درجہ بندی نہیں کرتے۔ اگرچہ میں نے محسوس کیا ہے کہ آپ نے زیادہ تر حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ کے اقوال کو لیا ہے، جو صحابہؓ میں سے مدرسۂ کوفہ کے ائمہ تھے، تاہم اس کے ساتھ ساتھ آپ نے ابن عمر،۱۷۵ ابو ہریرہؓ۱۷۶ اور دیگر صحابہؓ کے اقوال بھی لیے ہیں، جو مدرسۂ کوفہ کے ائمہ میں سے نہیں تھے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ آپ فقہ کے لحاظ سے اقوالِ صحابہؓ میں کوئی درجہ بندی نہ کرتے تھے، بلکہ اپنے خاص فقہی معیارات کے مطابق ان میں سے انتخاب کرتے تھے۔

﴿۲۳۴﴾ جہاں تک اس امر کا تعلق ہے کہ قولِ صحابیؓ کے بارے میں امام محمدؒ کا طرز عمل ایک جیسا نہیں،۱۷۷ یعنی اس سلسلے میں آپ کا کوئی مستقل مسلک نہیں ہے، اور نہ آپ سے کوئی واضح روایت ہی منقول ہے۱۷۸ تو یہ امر درست نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قولِ صحابیؓ کی قبولیت کے

بارے میں آپؒ کے اقوال و آراء بالکل صریح اور واضح ہیں۔ اس کی تائید ان بہت سی فقہی فروع سے بھی ہو جاتی ہے، جو امام محمدؒ سے مروی ہیں۔

جن لوگوں کی یہ رائے ہے کہ امام محمدؒ کا طرز عمل قول صحابیؓ کے بارے میں ایک جیسا نہیں، ان کی بنیاد ایک فقہی صورت پر ہے، جسے بعض کتبِ اصول ۱۷۹ نے بار بار بیان کیا ہے۔ اس بیان کے مطابق — بقول ان کے — امام محمدؒ نے رائے کو اختیار کیا ہے اور قول صحابیؓ کو ترک کر دیا ہے۔ مثال یہ دی گئی ہے کہ بیع سَلَم کی صورت میں جب مال کی طرف اشارہ کر دیا گیا ہو، تو عقدِ سَلَم کے جواز کے لیے مال کی مقدار کا تعین کرنا شرط نہیں ہے، کیونکہ امام موصوف کے نزدیک کسی چیز کے تعین کے لیے اشارہ، لفظ کی بہ نسبت زیادہ بلیغ ہے۔ ۱۸۰ یہ رائے حضرت عبداللہؓ بن عمرؓ کے اس قول کے مخالف ہے کہ بیعِ سلَم کے جواز کے لیے اصل مال کا تعین شرط ہے۔

اصل حقیقت یہ ہے کہ امام محمدؒ نے ابن عمرؓ کی ہرگز مخالفت نہیں کی، کیونکہ مال کی طرف اشارہ بطور تعین ہی ہے، جو اجمالی طور پر اس کے تعین کا فائدہ دیتا ہے۔

امام محمدؒ کی رائے کو اختیار کرنا، جس کی تائید فقہی فروع کی کثیر تعداد نے کی ہے، اس صورت کے مقابلے میں زیادہ بہتر ہے، جس پر کتب اصول نے اکتفاء کیا ہے۔ اگرچہ فی الواقع یہ صورت بھی اس بات پر دلالت نہیں کرتی کہ امام محمدؒ نے ابن عمرؓ کی مخالفت کی ہے۔

اس بناء پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ امام محمدؒ قول صحابیؓ کو قبول کرتے ہیں اور اسے واجب الاتباع حجت مانتے ہیں، تاہم جب اقوالِ صحابہؓ کسی ایک مسئلے کے بارے میں متعدد ہوں تو آپ اپنے اصول کے مطابق ان میں سے انتخاب کرتے ہیں، البتہ امام محمدؒ کے نزدیک قول تابعی اپنی حجیت اور قبول کے لحاظ سے قول صحابی کے برابر نہیں ہے۔ ۱۸۱

اجماع

﴿۲۳۵﴾ چوتھا اصل اجماع ہے، فقہائے متأخرین نے اجماع کی جو تعریف کی ہے، اس کی جانب اشارہ کر چکا ہوں، اور وہ ایسی تعریف ہے کہ اجماع اور اصول فقہ کے موضوع پر لکھنے والے علماء کے

اکثر اقوال اس کے بارے میں ایک جیسے ہیں۔اسی طرح اس بات کی جانب بھی اشارہ کر چکا ہوں کہ اس تعریف کے ساتھ اجماع تاریخ اسلام کے کسی دور میں بھی منعقد نہیں ہوا۔۱۸۲

امام محمدؒ سے اس اصل، یعنی اجماع کے بارے میں جو کچھ مروی ہے، اس کا مرکز ومحور اجماعِ صحابہؓ اور اجماعِ تابعین ہے۔امام محمدؒ کے جن اقوال وآراء کو میں نے نقل کیا ہے، وہ امام موصوف کے اس اصول کی طرف اشارہ کرتے ہیں۱۸۳ جسے ابن عبدالبر نے ذکر کیا ہے۔اس قول میں اس بات کی وضاحت ہے کہ امام محمد اجماعِ صحابہؓ کے قائل تھے۔یہی بات **المعتمد فی أصول الفقه** کے مصنف کے بیان سے واضح ہوتی ہے۔

امام سرخسیؒ نے امام محمدؒ کے اصول کے متعلق آپ سے روایت کردہ خبر کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے۱۸۴ کہ جس مسئلے پر صحابہؓ کا اجماع ہو، وہ قطعی الدلالت ہونے میں کتاب وسنت سے ثابت حکم کے درجے میں ہوتا ہے، کیونکہ اجماعِ صحابہؓ کبھی تواتر سے منقول اقوال وافعالِ رسولؐ پر مبنی ہوتا ہے، اور کبھی اجتہاد پر۔پہلی قسم کا اجماع ان تمام صورتوں کو شامل ہوتا ہے، جو بعض فرائض کی عملی شکلوں، زکوٰۃ اور کفاروں وغیرہ کی مقادیر سے متعلق ہوتی ہیں، جن میں قیاس کی کوئی گنجائش نہیں ہوتی۔اور معرفت کا ذریعہ سوائے وحی الٰہی کے کوئی نہیں ہوتا۔دوسری قسم کے اجماع کا تعلق ہر اس واقعے اور مسئلے سے ہوتا ہے جو صحابہؓ کے درمیان رونما ہوا، انہوں نے اس کے بارے میں باہم مشورہ کیا اور اس کے بارے میں کسی ایک رائے پر اجماع کر لیا۔اس کی مثال عراق کی زمینوں کے بارے میں طرزِ عمل ہے۔

تمام فقہاء ایسے اجماع کو حجت تسلیم کرتے ہیں، کیونکہ فی الحقیقت یہ ایسی سنتِ قولی یا سنتِ فعلی کو حجت تسلیم کرنا ہے جو تواتر سے منقول ہے۔

جہاں تک صحابہؓ کے اجتہادی اجماع کا معاملہ ہے تو اسے حجت تسلیم کرنے کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے۔قولِ صحابیؓ کی بحث میں گزر چکا ہے کہ امام محمدؒ کی رائے یہ ہے کہ فقہ صحابہؓ لائق اتباع ہے۔وہ صحابہؓ سے منقول اقوال سے باہر نہیں جاتے، کیونکہ جب صحابہؓ کسی رائے یا حکم پر متفق ہوں تو اس پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔صحابہؓ کا اس انداز میں اجماع اپنی حجیت میں امام محمدؒ کے نزدیک

قیاس پر مقدم ہے۔ اس کی موجودگی میں وہ قیاس کو چھوڑ دیتے ہیں، تاہم ایک سوال یہ ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک غیر صحابہ کے اجماع کی کیا حیثیت ہے؟ کیا وہ بھی آپ کے نزدیک قیاس پر مقدم ہے؟ بزدوی نے اجماع کے مراتب کا ذکر کرتے ہوئے جو کچھ بیان کیا ہے، ۱۸۵ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اجماع ہر حال میں قیاس پر مقدم ہوگا۔ اس سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ امام محمدؒ کی یہی رائے ہے، کیونکہ آپ نے اجماع تابعین کو قبول کیا ہے، اور یہ رائے ظاہر کی ہے کہ یہ صحابہؓ کے درمیان موجود اختلاف کے خاتمے کا ذریعہ ہے۔ راجح قول کے مطابق اجماع غیر صحابہ امام موصوف کے نزدیک قطعی حجت ہے، جبکہ قیاس کی حجیت ظنی ہوتی ہے اور ظنی کو قطعی پر مقدم نہیں کیا جا سکتا۔

﴿۲۳۶﴾ اجماعِ صحابہؓ اور اجماعِ تابعین سے متعلق جس ایک مسئلے کے بارے میں امام محمدؒ اور شیخین کے درمیان اختلاف ہے، وہ امّ ولد کی بیع کا مسئلہ ہے۔ ۱۸۶ اس کی بیع کے بارے میں صحابہؓ کا اختلاف ہے۔ بعض صحابہؓ نے اسے جائز قرار دیا ہے، اور بعض نے ناجائز قرار دیا ہے۔ مزید براں یہ بھی مروی ہے کہ اُم ولد کی بیع کے فاسد ہونے پر تابعین کا اجماع ہے، اگر چہ ان کا اجماع محلِ نظر ہے۔ امام محمدؒ نے اسی اجماعِ تابعین کو قبول کرتے ہوئے اس رائے کا اظہار کیا ہے کہ اس سے دور صحابہؓ کا اختلاف ختم ہو جاتا ہے، جبکہ شیخین کی رائے یہ ہے کہ اجماعِ تابعین، اختلافِ صحابہؓ کو ختم نہیں کر سکتا، کیونکہ ان کے نزدیک اجماعِ تابعین اتنا قوی نہیں ہوتا کہ وہ صحابہ کرامؓ کے درمیان موجود اختلاف کو ختم کر سکے۔ اسی بناء پر شیخین (امام ابوحنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ) کا مذہب یہ ہے کہ اُمّہات الاولاد (وہ لونڈیاں جن کے بطن سے آقا کی اولاد ہو) کی بیع جائز ہے، جب کہ امام محمدؒ کا مذہب یہ ہے کہ ان کی بیع ناجائز ہے۔ اجماعِ تابعین کو اختیار کرتے ہوئے بعض علمائے اصول اس مسئلے کو اس بات پر دلیل کے طور پر پیش کرتے ہیں ۱۸۷ کہ شیخین اجماع کے لیے یہ شرط لگاتے ہیں کہ اس مسئلے کے بارے میں پہلے لوگوں کا اختلاف نہ رہا ہو، تا کہ اجماع صحیح ہو، اسی لیے انہوں نے امّ ولد کی بیع کے بارے میں اجماعِ تابعین کو مسترد کر دیا ہے، کیونکہ یہ مسئلہ صحابہؓ کے درمیان اختلافی رہا ہے، مگر امام محمدؒ ایسی کوئی شرط نہیں لگاتے۔ یہی وجہ ہے کہ آپ اجماع تابعین کو قبول کرتے ہیں، خواہ اس مسئلے پر اجماعِ تابعین سے پہلے صحابہؓ کا اختلاف ہی رہا ہو۔

بعض علماء کی رائے یہ بھی ہے کہ شیخین کے اجماعِ تابعین کو مسترد کرنے کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک اجماع کا تصور طبقہ صحابہؓ کے ساتھ مربوط ہے، اور ان کے علاوہ دیگر لوگوں کے اجماع کی ان کے مقابلے میں کوئی حیثیت نہیں ہے۔۱۸۸

مذکورہ مسئلے میں اجماع تابعین سے شیخین کے انکار کے بارے میں خواہ کتنا ہی اختلاف ہو، نیز اس مسئلے میں شیخین کی رائے بیان کرنے میں خواہ کتنا ہی تضاد ہو،۱۸۹ مگر یہ ایک مسلّمہ حقیقت ہے کہ امام محمدؒ سے اس سلسلے میں جو کچھ منقول ہے، اس کے بارے میں کسی قسم کا کوئی اختلاف نہیں ہے، لیکن اس سے ایک دوسرا مسئلہ یہ پیدا ہوتا ہے کہ صحابہؓ کے درمیان اختلافی مسئلے پر اجماعِ تابعین کو قبول کرنا، امام محمدؒ کے اس منہج سے متعارض ہے کہ اقوال صحابہؓ کو ہی قبول کیا جائے اور ان سے باہر نہ نکلا جائے؟

میرے نزدیک امام محمدؒ کا اجماع تابعین کو قبول کرنا، اقوالِ صحابہؓ کو قبول کرنے ہی کے مترادف ہے اور یہ ان کے منہج کے ساتھ متعارض نہیں ہے، بلکہ جب ایک ہی مسئلے میں ان کے متعدد اقوال ہوں تو وہ ان میں سے انتخاب کرتے ہیں، چنانچہ جب کسی صحابیؓ رسول کی رائے پر تابعین کا اجماع ہو اور امام محمدؒ اس اجماع کو اختیار کریں تو گویا یہ اقوال صحابہؓ میں سے اس قول کا انتخاب ہے، جس نے اجماع تابعین کو مضبوط اور قوی بنا دیا ہے، اور یہ اس بات کی ہرگز دلیل نہیں ہے کہ امام موصوف کے نزدیک اجماع تابعین کی وہ حیثیت نہیں ہے، جو اجماعِ صحابہؓ کی ہے، کیونکہ صحابہؓ کے درمیان اختلافی مسئلے پر اجماع تابعین کو اختیار کرنا، اگرچہ ان کے اقوال میں سے آپؒ کے انتخاب کے لیے تقویت کا باعث ہے، تاہم آپ کا اس مسئلے میں اجماع تابعین کو اختیار کرنا جس میں صحابہ کا اختلاف نہیں ہے، بدرجۂ اولیٰ ہے۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک اجماع کا تصور کسی ایک نسل، یا دور کے ساتھ مخصوص نہیں ہے، ہر چند کہ اجماع کے متعلق جو کچھ آپ سے منقول ہے، وہ اجماع صحابہؓ و تابعین تک محدود ہے۔

﴿۲۳۷﴾ امام محمدؒ نے جن مسائل میں اجماع کو اختیار کیا ہے، ان کے بارے میں صراحت نہیں کرتے کہ یہ اجماعِ صحابہؓ ہے، یا اجماع تابعین، یا ان کے بعد کے لوگوں کا اجماع ہے، بلکہ صرف

اتنا کہہ دینے پر اکتفا کرتے ہیں کہ "لوگوں کا اس پر اجماع ہے"، ۱۹۰ یا کہتے ہیں کہ "مسلمانوں کا اس پر اجماع ہو چکا ہے، ۱۹۱ یا یہ کہ "یہ مسئلہ مسلمانوں کے درمیان متفق علیہ ہے"۔ ۱۹۲

کتاب الحجة کے باب ما یقسم للمصدق من الورق میں لکھا گیا ہے ۱۹۳ کہ امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا: "عاملِ زکوٰۃ یعنی زکوٰۃ جمع کرنے والے کا زکوٰۃ میں کوئی مقرر حصہ نہیں ہے"۔ یہی قول اہل مدینہ کا ہے۔ پھر لکھتے ہیں کہ بعض لوگ (ان کا نام لیے بغیر) یہ رائے رکھتے ہیں کہ عاملِ زکوٰۃ کا حصہ آٹھواں ہے، نیز یہ روایت بھی ہے کہ یہ حاکم وقت کے ہاتھ میں اجتہادی معاملہ ہے، جتنا حصہ مناسب سمجھے، عاملِ زکوٰۃ کو بطور اجرت دے دے۔

اس کے بعد امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ دونوں اقوال میں سے پہلا قول زیادہ بہتر اور اچھا ہے۔ اسی قول پر اہل کوفہ اور اہل مدینہ کا اجماع ہے۔

مذکورہ اجماع جس کی طرف امام محمدؒ نے اشارہ کیا ہے، ہوسکتا ہے یہ اجماع صحابہؓ ہو، یا اجماع تابعینؒ، یا اجماعِ تبع تابعینؒ۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ اجماع امام محمدؒ کے اصول میں سے ایک اصل ہے۔ اجماع صحابہؓ وتابعین کی قبولیت کے بارے میں جو کچھ آپ سے منقول ہے، اور جن بعض مسائل میں آپؒ نے اجماع کا ذکر کیا ہے، وہ اس بات کا احتمال رکھتے ہیں کہ آپؒ نے اجماع صحابہؓ وتابعین کے علاوہ دیگر لوگوں کا اجماع بھی قبول کیا ہو۔ جس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ امام محمدؒ کے ذہن میں اجماع کا تصور کسی خاص زمانے کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔

﴿۲۳۸﴾ بعض علمائے اصول نے اس سلسلے میں اجماع کی حجیت کی حد، اس کے انواع، مراتب اور اس کی شرائط تحقیق وغیرہ کے متعلق مختلف قضایا، یعنی فقہی مکاتب کے پروان چڑھنے کے بعد رونما ہونے والے مسائل پر بحث کی ہے۔ ان میں سے صرف تین مسائل کی طرف میں اشارہ کرنا ضروری سمجھتا ہوں:

اوّل — اجماع سکوتی

دوم — حجیت اجماع

سوم ـــــ سندِ اجماع

﴿۲۳۹﴾ کوئی ایسا صریح قول امام محمدؒ سے منقول نہیں ہے، جس سے معلوم ہو سکے کہ وہ اجماع سکوتی کو حجت مانتے ہیں،۱۹۴ لیکن کیا میاں بیوی دونوں کے بیک وقت مرتد ہونے کی صورت میں ان کے درمیان جدائی کے جس مسئلے پر صحابہؓ کا اتفاق ہے، اسے امام محمدؒ نے اختیار کیا ہے؟ جو اس بات کی دلیل بن سکے کہ یہ اجماع آپ کے نزدیک حجت ہے اور آپ اسے تسلیم کرتے ہیں؟

راجح مسلک یہی ہے کہ جس رائے کی مخالفت کرنے والا کوئی نہ ہو، امام محمدؒ اسے مجمع علیہ شمار کرتے ہیں۔ **کتاب المعاقل** کے آغاز میں لکھتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے دیت (خون بہا) کو ایک محکمے کے لوگوں پر لازم کر دیا، کیونکہ حضرت عمرؓ ہی وہ پہلی شخصیت ہیں، جنہوں نے حکومتی محکموں کو توسیع دی تھی، حالانکہ اس سے قبل دیت آدمی کے خاندان اور قبیلے پر لازم ہوا کرتی تھی۔ علمائے احناف نے اسی کو اختیار کیا ہے، جب کہ امام شافعیؒ نے اس سے انکار کیا ہے اور فرمایا ہے کہ دیت اہل قبیلہ وخاندان پر ہی لازم ہے، جیسا کہ عہد رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم میں ان پر لازم تھی۔

امام سرخسیؒ نے اس سلسلے میں امام محمدؒ اور دیگر احناف کے مسلک کو بطور حجت پیش کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ حضرت عمرؓ نے صحابہؓ کے ایک اجتماع میں دیت کو اہل دیوان (ایک محکمے اور ڈیپارٹمنٹ کے لوگوں) پر لاگو کرنے کا فیصلہ کیا تھا اور کسی صحابیؓ نے اس پر اعتراض نہیں کیا تھا، گویا یہ ان کا اجماع تھا۔ پھر یہ دلیل پیش کی ہے کہ یہ اجماع اس فیصلے کے موافق تھا، جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا تھا۔۱۹۵

کیا امام محمدؒ نے حضرت عمرؓ کا یہ فیصلہ قبول کیا ہے، کیونکہ امام سرخسی کی تعلیل کے مطابق یہ اجماع صحابہؓ ہی کی ایک قسم ہے، کیونکہ کسی ایک صحابیؓ نے بھی حضرت عمرؓ کے فیصلے پر اعتراض نہیں کیا؟ امام محمدؒ نے اس روایت کی یوں وضاحت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے جب دیکھا کہ قیام اللیل کے لیے لوگ ٹولیوں میں متفرق طور پر نماز ادا کر رہے ہیں، تو انہوں نے لوگوں کو ایک قاریٔ قرآن کی امامت پر جمع کر دیا، اور فرمایا کہ ماہ رمضان میں ایک امام کے پیچھے لوگوں کے نفل نماز ادا کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، کیونکہ مسلمانوں کا اس پر اجماع ہوا اور انہوں نے اسے حسن

سمجھا۔۱۹۶

اگرچہ یہ بات نقل نہیں ہوئی کہ حضرات صحابہؓ اس مسئلے کے لیے جمع ہوئے، باہم مکالمہ کیا، جو رائے حضرت عمرؓ نے اختیار کی تھی، انہوں نے حضرت عمرؓ کو اس پر برقرار رکھا، تب بھی یہ ایک بدیہی حقیقت ہے کہ سیّدنا عمرؓ نے جب لوگوں کو نماز تراویح کے لیے ایک امام کی اقتداء میں یکجا کر دیا تھا تو دراصل اپنے اجتہاد کی بناء پر ایسا کیا تھا، اور کسی نے انؓ کے اس اجتہاد پر اعتراض نہیں کیا تھا، بلکہ مسلمانوں نے اسے حسن ہی سمجھا، لہٰذا یہ اجماع ہی شمار ہوگا۔

اس بناء پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ امام محمدؒ نے حضرت عمرؓ کے اس طرز عمل کو اس لیے قبول کیا ہے کہ وہ ان کی طرف سے اجتہاد تھا، جس پر کسی ایک صحابی نے بھی اعتراض نہیں کیا تھا، تو گویا بقول امام سرخسی تمام صحابہؓ کا اس پر اجماع ہوا۔

اس ساری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ امام محمدؒ اس رائے واجتہاد کو متفق علیہ ومجمع علیہ شمار کرتے ہیں جس کی کسی نے مخالفت نہ کی ہو، اور اس پر عمل کو لازم قرار دیتے ہیں، جسے بعد کے ادوار میں علمائے اصول نے ''اجماع سکوتی'' کا نام دیا ہے۔۱۹۷

﴿۲۴۰﴾ حجیت اجماع کے بارے میں علماء کی آراء باہم متضاد اور مختلف ہیں، ۱۹۸ بعض کی رائے یہ ہے کہ اجماع حجت قطعیہ ہے، جبکہ بعض کے نزدیک حجت ظنّیہ ہے۔ بعض نے اجماع صریح یا اجماع قولی کو لازم قرار دیا ہے نہ کہ اجماع سکوتی کو۔۱۹۹

بزدوی نے اجماع کے تین مراتب مقرر کیے ہیں۔ ان میں سے اعلیٰ مرتبہ اجماع صحابہؓ کا ہے۔ یہ اجماع حدیثِ متواتر جیسا ہے۔ دوسرا مرتبہ اس اجماع کا ہے جو صحابہؓ کے بعد کے لوگوں نے غیر اجتہادی معاملے کے بارے میں کیا ہو۔ یہ حدیث مشہور کی طرح ہے۔ تیسرا مرتبہ اس اجماع کا ہے، جو کسی اجتہادی معاملے کے بارے میں ہو۔ ایسا اجماع خبر واحد کی مانند ہے، جو صرف ظن کا فائدہ دیتا ہے، جبکہ پہلے دو مراتب حجتِ قطعیّہ کا درجہ رکھتے ہیں، بشرطیکہ اجماع کی خبر بطریق تواتر ثابت ہو۔

یہ مراتب اجماع جو بزدوی نے حجیت اجماع کے حوالے سے مقرر کیے ہیں، ۲۰۰ کیا عملی طور

پر امام محمدؒ کی آراء سے مطابقت رکھتے ہیں؟ یہ ایک حقیقت ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک اجماع صحابہؓ اپنے مذکورہ دونوں معنوں کے لحاظ سے حجت قطعیہ کا درجہ رکھتا ہے، چنانچہ ان دونوں میں سے کسی ایک میں فی الحقیقت حجت کی بنیاد تنہا اجماع نہیں ہے، بلکہ اس کے ساتھ تواتر سے منقول سنت نبویہ کی صورت میں اَدلّہ قطعیہ بھی ان میں حجت کی بنیاد ہیں۔

اجتہاد پر مبنی اجماع صحابہؓ بھی حجت قطعیہ کا درجہ رکھتا ہے، کیونکہ وہ جن امتیازی صفات اور خصوصی اخبار و اسرار کے حامل ہیں، اور ان کے اقوال کو قیاس پر جو فوقیت حاصل ہے، ان ساری چیزوں کی بدولت کسی رائے یا حکم پر ان کا اجماع حجت قطعیہ بن گیا ہے، گویا وہ امام سرخسی کے قول کے مطابق کتاب و سنت سے ثابت حکم کی طرح ہے۔۲۰۱

راجح مسلک کے مطابق غیر صحابہؓ کا اجماع بھی امام محمدؒ کے نزدیک حجتِ قطعیہ کا درجہ رکھتا ہے، کیونکہ انہوں نے اُم الولد کی بیع کے بارے میں تابعین کے اجماع کو اختیار کیا ہے، اور یہ مسلک اپنایا ہے کہ اس طرح اس بیع کے بارے میں صحابہؓ کے درمیان اختلاف ختم ہو جاتا ہے۔ بسا اوقات بعض محدثین کی یہ بات بھی اس ترجیح کو تقویت دیتی ہے کہ جن جمہور فقہاء نے اجماع کو حجت شرعیہ قرار دیا ہے، ان کا اس کے حجت قطعیہ ہونے پر اتفاق ہے، خواہ وہ ہر دور میں، یا صرف دور صحابہؓ میں اس کے وقوع کے قائل ہوں۔۲۰۲

﴿۲۴۱﴾ مختصر یہ کہ علمائے اصول اور فقہاء کی اکثریت کے نزدیک اجماع کے لیے ضروری ہے کہ اسے کسی نص (قرآن و سنت) کی سند حاصل ہو، یا وہ کسی نص پر محمول ہو، کیونکہ شریعت اسلامی میں اجتہاد، نصوص اور قواعد تشریعی سے رہنمائی حاصل کرتا ہے۔ جو اجتہاد ضوابط و حدود کا پابند نہ ہو، اس کی کوئی حیثیت نہیں ہے، ورنہ گمراہ لوگ اسے اپنی خواہشاتِ نفسانی کی ستم رانیوں کا ذریعہ بنالیں گے۔ چنانچہ علماء، یا وہ لوگ جن میں اجماع کی اہلیت بدرجہ اتم موجود ہو، کسی مسئلے پر صرف اسی صورت میں اجماع کرتے ہیں، جب ان کے پاس کوئی شرعی سند موجود ہو، جس پر وہ اپنے اجماع کی بنیاد رکھیں، تاہم اجماع کے منعقد ہو جانے کے بعد اس کی سند کے بارے میں بحث نہ کی جائے گی، بلکہ اسے فی ذاتہٖ حجت قرار دیا جائے گا۔۲۰۳

قیاس اور اس کی شرائط

﴿۲۴۲﴾ امام محمد کی فقہ کا پانچواں اصل، قیاس ہے۔ علمائے اصول کی اصطلاح میں قیاس سے مراد یہ ہے کہ کسی ایک چیز کو جس کا حکم کتاب وسنت سے معلوم نہیں ہے، کسی دوسری ایسی چیز کے ساتھ رکھ کر اس کا حکم معلوم کیا جائے، جبکہ آخر الذکر کے حکم کا کتاب یا سنت میں ذکر ہوا ہے، اور ان دونوں چیزوں کے درمیان کوئی مشترک علت پائی جائے۔۲۰۴

جو شخص بھی امام محمدؒ کی فقہ کا مطالعہ کرے گا، وہ لازماً اس نتیجے پر پہنچے گا کہ آپ نے اس اصل (قیاس) کو بہت زیادہ استعمال کیا ہے۔ قیاس کی یہ اور اس قسم کی تعریف امام موصوف کے ذہن میں بالکل واضح تھی۔ آپ نے اپنی بعض تالیفات میں قیاس پر مختلف انداز میں گفتگو کی ہے، ان سب کا نچوڑ یہ ہے کہ احادیث تمام معاملات کے لیے کافی نہیں، البتہ بعض معاملات کے لیے کافی ہیں اور جس مسئلے کے بارے میں کوئی حدیث موجود نہیں ہے، اسے اس مسئلے پر قیاس کیا جائے گا جس کے بارے میں احادیث موجود ہیں۔۲۰۵

اس کے ساتھ ساتھ امام محمدؒ نے، معجّل کرایہ یا تنخواہ کے بارے میں اہل مدینہ سے مکالمہ کرتے ہوئے،۲۰۶ اس خط کی طرف اشارہ کیا ہے جو حضرت عمرؓ بن خطاب نے حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کو لکھا تھا کہ نص کی غیر موجودگی میں قیاس پر عمل کریں۔۲۰۷

یہ اس بات کی دلیل ہے کہ قیاس اپنے ان ارکان سمیت جنہیں علمائے اصول نے بیان کیا ہے، امام محمدؒ کے ذہن میں پوری طرح واضح تھا، اور یہ کہ اس اصل میں بنیادی طور پر علت کا تصور ہی قابل اعتماد ہے۔ امام محمدؒ سے منقول ہے کہ مناسب یہی ہے کہ جس مسئلے کے بارے میں کوئی حدیث نہ ہو، اسے اس سے ملتے جلتے مسئلے پر قیاس کیا جائے، جس کے بارے میں حدیث موجود ہے اور مشابہ ہونے سے مراد بلا اختلاف علت میں باہم مشابہ ہونا ہے۔۲۰۸

امام سرخسی نے قیاس کی شرائط پر گفتگو کرتے ہوئے لکھا ہے کہ امام محمدؒ نے فرمایا: ''صرف رائے کو منصوص پر قیاس کیا جائے گا، منصوص کو منصوص پر قیاس نہیں کیا جائے گا''۔۲۰۹

یہ بات اس بارے میں بالکل واضح ہے کہ علت ہی حکم کو متعدی کرنے کا سبب ہے، بشرطیکہ فرع میں کوئی نص موجود نہ ہو، کیونکہ رائے کے ذریعے صرف منصوص پر ہی قیاس کیا جاسکتا ہے۔

﴿۲۴۳﴾ گزشتہ بحث سے قطع نظر، امام محمدؒ اپنی فقہی آراء کو ایسے عقلی اور منطقی انداز میں پیش کرتے ہیں جو نظائر واشباہ کی جامعیت کا شاہکار ہیں، مثلاً وہ اہل مدینہ کے اس مسلک کا ردّ کرتے ہوئے کہ شراب کو سرکہ بنالیا جائے تو اس کا پینا، یا اس سے فائدہ اٹھانا جائز نہیں ہے، فرماتے ہیں کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ کیا مردار جانور کی کھال رنگ دی جائے تو مسلمان کے لیے اس سے فائدہ اٹھانا جائز نہیں ہوتا؟ حالانکہ مردار کو اللہ تعالیٰ نے اسی طرح حرام قرار دیا ہے جس طرح شراب کو حرام قرار دیا گیا ہے۔۲۱۰ اسی طرح **الأصل**۲۱۱ کے باب **الاکراہ علی الرجعة** میں رقم طراز ہیں کہ اگر کسی آدمی نے اپنی بیوی کو طلاق دی اور اسے اس سے رجوع کرنے کا اختیار تھا، پھر چور نے اسے اپنی بیوی سے رجوع کرنے کے لیے مجبور کردیا اور اس نے رجوع کرلیا، اور اس پر گواہ بھی بنائے تو ایسا رجوع جائز ہے، خواہ مجبور کرنے کی بناء پر ہی ہو۔ کیا دیکھتے نہیں ہو کہ اکراہ کی بناء پر جو نکاح ہو وہ جائز ہوتا ہے، لہٰذا رجعت بھی اسی طرح جائز ہے۔ کیا دیکھتے نہیں ہو کہ اگر کسی نے خاوند کو طلاق کے بعد مجبور کردیا، حتیٰ کہ اس نے اپنی مطلقہ بیوی سے جماع کرلیا تو یہ رجوع تصور ہوگا، اسی طرح اگر اس رجوع پر گواہ بنانے کے لیے مجبور کردیا تو گواہ بنانا صحیح ہوگا۔

امام محمدؒ کی فقہ میں نظائر کو کثرت سے پیش کرنے کا یہ انداز اس بات کی تائید کرتا ہے کہ وہ انتہائی حد تک قیاس کو استعمال کرتے ہیں، کیونکہ بنیادی طور پر اس کا مقصد نظائر وامثال پیش کرکے حکم کو ثابت کرنا ہوتا ہے، اور یہی قیاس کا طریقہ ہے۔

﴿۲۴۴﴾ جب امام محمدؒ نے بکثرت قیاس سے کام لیا ہے اور علمائے اصول نے قیاس کی جو تعریف کی ہے، وہ اپنے مفہوم کے لحاظ سے امام محمدؒ کے بیان کردہ مفہوم سے مختلف بھی نہیں ہے، تو سوال یہ ہے کہ علمائے اصول نے امام محمدؒ کے بعد قیاس کی جن شرائط، اقسام، علت اور اس کے مسالک اور دیگر متعلقہ مسائل کے متعلق گفتگو کی ہے، کیا امام موصوف قیاس سے مطابقت پیدا کرتے وقت ان کا لحاظ کیا کرتے تھے؟

ہمارے پاس ایسی کوئی چیز نہیں ہے جو اس بات پر دلالت کرتی ہو کہ امام محمدؒ قیاس سے مطابقت پیدا کرتے وقت علمائے اصول کی تفصیلات کا لحاظ رکھا کرتے تھے۔اسی طرح یہ کہنے کی بھی کوئی دلیل نہیں کہ آپ قیاس کے مقررہ ضوابط کو ملحوظ رکھے بغیر اسے استعمال کرتے تھے، کیونکہ آپ سے ایسی مختلف فقہی فروع مروی ہیں جن میں قیاس کو ترک کر کے آپ نے استحسان کو اختیار کیا ہے۔اس کی وجہ صرف یہ ہوتی ہے کہ آپ کے نزدیک ایک متعین شرط قیاس میں مفقود ہے، لہٰذا اسے چھوڑ کر کوئی دوسرا اصل اختیار کر لیتے ہیں۔

﴿۲۴۵﴾ وہ ضوابط جو امام محمدؒ سے منقول اقوال سے معلوم کیے جا سکتے ہیں، اور جنہیں وہ قیاس کے عمل کے وقت پیش نظر رکھتے تھے، درج ذیل ہیں:

اوّل: اثر (حدیث، قول صحابیؓ) یا اجماع کی موجودگی میں قیاس کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔خبرِ واحد اور قیاس پر گفتگو کرتے ہوئے، نیز قولِ صحابہؓ پر گفتگو کرتے ہوئے میں پہلے بیان کر چکا ہوں کہ امام محمدؒ خبرِ واحد اور قولِ صحابی کی موجودگی میں قیاس کو ترک کر دیتے ہیں۔امام محمدؒ نے اپنی بعض تالیفات میں یہ بات بار بار دہرائی ہے کہ اثر (حدیث، قولِ صحابیؓ) کی موجودگی میں قیاس نہیں ہو سکتا۔[۲۱۲] رہا اجماع تو وہ قیاس پر مقدم ہے، بشرطیکہ وہ اجماعِ صحابہؓ ہو۔اگر غیر صحابہ کا اجماع ہو، تب بھی راجح یہی ہے کہ وہ قیاس پر مقدم ہے، جبکہ حنفی علمائے اصول کی رائے یہ ہے[۲۱۳] کہ قیاس کبھی نص کی وجہ سے متروک ہو جاتا ہے، اور کبھی اجماع کی وجہ سے، اس کے لیے صحابہؓ یا غیر صحابہ کے اجماع کی قید نہیں ہے۔

دوم: اصل کا حکم کسی دوسری نص کی وجہ سے اسی کے ساتھ مخصوص نہ ہو، کیونکہ نص کی تعلیل ہی تو حکم کو متعدی کرنے کا ذریعے ہوتی ہے۔جب نص کے ذریعے اصل کے ساتھ حکم کا مخصوص ہونا ثابت ہو جائے تو اس کی تعلیل اسے باطل کر دے گی، کیوں کہ یہ نص کے مقابلے میں اس کے حکم کو دفع کرنے کی تعلیل ہے، جب کہ نص کے مقابلے میں قیاس باطل ہوتا ہے۔اسی بناء پر بیع سَلَم میں مدت کا تعین شرط ہے، کیونکہ اس عقد کے بارے میں مخصوص طور پر یہ حکم نص سے ثابت ہے، جو آں حضرتؐ کے اس ارشاد میں ہے: **من أسلم فليسلم في كيل معلوم و وزن معلوم الى**

أجل معلوم ،یعنی جوکوئی بیع سلم کرے،اسے چاہیے کہ معلوم پیمائش اور معلوم وزن کے ساتھ معلوم ومتعین مدت کے لیے کرے۔اس میں تعلیل کی طرف جانا ناجائز ہے کہ بیع پر قیاس کرتے ہوئے یہ نقد کی صورت میں بھی جائز ہو،اس علت کی بناء پر کہ یہ بھی بیع کی ایک قسم ہی ہے؟اس میں علت تلاش کرنا اس لیے ناجائز ہے کہ یہ حکم نص سے خاص طور پر اسی کے لیے ثابت ہے، جبکہ تعلیل کی صورت میں اس خصوصیت کا ابطال ہے،لہٰذا یہ باطل ہے۔

سوم: اصل کا حکم،جس کی وجہ سے قیاس ہٹا ہوا ہو،یعنی یہ حکم اس نص کی وجہ سے مخصوص ہو،جس کے ذریعے وہ ثابت ہوا ہے اور اس علت کے تابع نہ ہو جس کے ذریعہ فرع میں حکم ثابت ہوتا ہے،مثلاً بھول کر کھا پی لینے سے روزے کا برقرار رہنا،کیونکہ یہ حکم نص کی وجہ سے قیاس سے ہٹا ہوا ہے۔ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ جس کسی نے کچھ کھا پی لیا،اس کا روزہ باطل ہوا۔عام نصوص بھی اسی کی تائید کرتی ہیں،لہٰذا جس شخص نے بھول کر کھایا پیا تو اس نے ایسی چیز اپنے پیٹ میں ڈالی جو روزے کو باطل کردیتی ہے،یا جس کی وجہ سے روزے کا رکن فوت ہوجاتا ہے،لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی یہ حدیث کہ آپؐ نے اس دیہاتی سے فرمایا،جس نے بھول کر رمضان المبارک میں کھالیا تھا: **تمّ علی صومک فانما أطعمک اللّٰہ وسقاک** ،یعنی اپنا روزہ مکمل کیجیے،کیونکہ اللہ نے آپ کو کھلا پلا دیا ہے۔یہ فرمانِ رسولؐ ایسی حالت میں روزے کے برقرار رہنے کو ایسا حکم قرار دیتا ہے جو نص سے ثابت ہے،اور قیاس سے ہٹا ہوا ہے،لہٰذا اس کی علت تلاش کرنا جائز نہیں ہے اور نہ اس حکم کو ایسے شخص پر لاگو کرنا ہی جائز ہے،جس نے غلطی سے حلق میں کوئی چیز ڈال لی،یا سوئے ہوئے آدمی پر،جس کے حلق میں نیند کی حالت میں کوئی چیز ڈال دی جائے۔[۲۱۴]

چہارم: نص سے ثابت حکم شرعی کی تعلیل بعینہٖ نص سے نہ ہو،تاکہ اس کے مشابہ فرع پر اسے لاگو کیا جاسکے،جس کے بارے میں نص نہیں ہے۔قیاس دو چیزوں کے درمیان ہوتا ہے،تاکہ اس کے ذریعے معلوم ہو کہ یہ دونوں ایک جیسی ہیں۔ چنانچہ جب اصل اور فرع کے درمیان ایک جیسا ہونے کی علت ہی مفقود ہو تو پھر قیاس کی کوئی حیثیت نہیں۔

اس قاعدے کے بارے میں امام سرخسی کہتے ہیں ۲۱۵ کہ یہ نام کے لحاظ سے ایک شرط ہے، ورنہ اس کے تحت کئی اصول آتے ہیں۔ ان اصول میں سے وہ اسماء بھی ہیں، جو لغت میں ایک خاص معنی کے لیے وضع کیے گئے ہیں، مثال کے طور پر خمر، یعنی شراب ہے۔۲۱۶ اس کی وجہ علت بیان کرنا اور خمر کے نام سے موسوم تمام شرابوں تک اس کا حکم متعدی کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ اسماء کی دلالت کی معرفت کا ذریعہ وضعِ لغوی ہے، نہ کہ شرعی قیاسات۔

ان اصول میں سے ایک یہ بھی ہے کہ اصل کی وجۂ علت بیان کر کے منصوص جگہ پر حکم کو لاگو کر دیا جائے، کیونکہ منصوص کو منصوص پر قیاس نہیں کیا جاتا، بلکہ علت مشترکہ کی بناء پر غیر منصوص کو منصوص پر قیاس کیا جاتا ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ ہدی متعہ کے بارے میں وارد کی وجہ علت بیان کرنا جائز نہیں ہے کہ اس کے بارے میں روزے کے حکم کو ہدی احصار پر بھی متعدی کر دیا جائے، کیونکہ یہ منصوص علیہ ہے۔

پنجم: قیاس، مصلحت سے متعارض نہ ہو۔ اگر ایسا ہو تو پھر امام محمدؒ قیاس کو ترک کر کے استحسان کو اختیار کرتے ہیں۔ جن فروع فقہ میں امام موصوف نے قیاس کو ترک کر کے استحسان کو اختیار کیا ہے، ان کی تعداد بہت زیادہ ہے۔ تھوڑا سا آگے چل کر میں انہیں پیش کروں گا، لیکن سرسری سا اشارہ اس بات کی طرف کرنا مناسب ہوگا کہ امام محمدؒ کو اس بات کا پورا ادراک ہے کہ تمام احکام شرعیہ میں قیاس پر عمل نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ تمام نصوص معلولہ (جن کی علت بیان کی گئی ہو) نہیں ہیں، بالخصوص وہ نصوص جو خالصۃً امور تعبدیہ کے متعلق بحث کرتی ہیں، مثلاً عبادات، اور وہ شرعی مقدرات، جن کے بارے میں شارع نے پوری وضاحت کر دی ہے، ان میں عقل کے گھوڑے دوڑانے کی گنجائش ہی نہیں ہے کہ ان کے بارے میں حکم کی علت کو معلوم کیا جا سکے۔ ۲۱۷

رہا خالصۃً غیر تعبّدی امور اور ان چیزوں میں قیاس کرنا، جن کی نصوص کی علت معلوم کرنا عقلاً ممکن ہے تو امام محمدؒ ہر حال میں اس کا التزام نہیں کرتے، بلکہ جب وہ مصلحت سے متعارض ہو تو اسے ترک کر دیتے ہیں، جیسا کہ ابھی میں بیان کر چکا ہوں۔ یہ امام محمدؒ کی لچک دار فقہی سوچ کا آئینہ دار ہے کہ آپ اس بات پر یقین رکھتے ہیں کہ احکامِ شرعیہ، تمام انسانوں کے لیے دونوں

جہانوں (دنیا و آخرت) میں حصول مصالح، دفع مفاسد اور تحصیل سعادت پر مبنی ہیں۔

استحسان اور اس کی اقسام

﴿۲۴۶﴾ چھٹا اصل جس کا ذکر امام محمدؒ سے منقول بعض مرویات میں ہوا ہے، وہ ان کا اصول استحسان ہے۔ قیاس پر گفتگو کے دوران میں اس بات کی طرف اشارہ کر چکا ہوں کہ بہت سے مسائل میں امام محمدؒ نے قیاس کو ترک کر کے استحسان کو اختیار کیا ہے۔

استحسان کی مختلف تعریفیں کی گئی ہیں، جن کا ایک حصہ امام سرخسی نے المبسوط کی ''کتاب الاستحسان'' میں بیان کرتے ہوئے لکھا ہے۲۱۸ کہ استحسان نام ہے، قیاس کو ترک کرنے اور اس حکم کو اختیار کرنے کا جس پر عمل کرنا لوگوں کے لیے زیادہ آسان ہو۔ بعض نے اس کی تعریف یوں کی ہے: ''خاص و عام کو پیش آنے والے امور میں احکام کے اندر نرمی اور سہولت تلاش کرنے کا نام استحسان ہے''۔ بعض نے کہا: ''وسعت اور نرمی کو اختیار کرنا''۔ اور بعض نے کہا: ''نرمی کو اختیار کرنا اور اس چیز کو تلاش کرنا، جس میں راحت ہو''۔ یہ تعریفیں نقل کرنے کے بعد امام سرخسی تحریر کرتے ہیں کہ ان ساری عبارات کا حاصل یہی ہے کہ استحسان نام ہے مشکل کو آسانی کی خاطر ترک کرنے کا، اور یہی دین کی بنیاد ہے۔ ارشاد الٰہی ہے: **یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر**، یعنی اللہ تعالیٰ تمہارے ساتھ آسانی کا سلوک کرنا چاہتا ہے اور وہ تمہارے ساتھ تنگی نہیں کرنا چاہتا۔ فرمان نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے: **خیر دینکم الیسر**، یعنی تمہارے دین کا سب سے بہتر پہلو آسانی ہے۔

ہم استحسان کی مذکورہ تعریفات کو چھوڑتے ہوئے، اب ان فقہی فروعات کو لیتے ہیں جن میں امام محمدؒ نے استحسان کو اختیار کیا ہے، تاکہ ہم دیکھ سکیں کہ امام موصوف کے نزدیک اس کا کیا تصور ہے اور وہ کس قدر اس کا اہتمام کرتے ہیں۔ کیونکہ یہی بہتر طریقہ ہے بہ مقابلہ ان اقوال پر اعتماد کرنے کے، جو علمائے اصول نے اس کے بارے میں کہے ہیں۔

﴿۲۴۷﴾ امام محمدؒ نے جن فروعی مسائل میں استحسان کو اختیار کیا ہے، انہیں دو قسموں میں تقسیم کیا

جا سکتا ہے:

الف: وہ قسم جس میں حدیث کی وجہ سے، جو آپ کے نزدیک رسول اللہ صلی اللہ علیہ علی آلہ وسلم سے روایت کے لحاظ سے صحیح ہے، یا اقوال وافعال صحابہؓ کی وجہ سے قیاس کو ترک کر کے استحسان کو اختیار کیا ہے۔

ب: دوسری قسم وہ ہے جس میں قیاس کو ترک کر کے، عرف ورواج، مصلحت، یا احتیاط اور آسانی وغیرہ کے پیش نظر استحسان کو اختیار کیا ہے۔ اس کا انحصار ہر فقیہ کے ذاتی میلان طبع پر ہوتا ہے کہ جس چیز کو وہ لوگوں کے لیے زیادہ آسانی کا باعث، نیز مقاصدِ تشریع اور اس کی اساسات سے زیادہ موافق سمجھتا ہے، اسے اختیار کر لیتا ہے۔ استحسان کی اس قسم میں امام ابوحنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے درمیان بہت اختلاف ہے۔ ایسی فروع کے بارے میں ان میں سے ہر ایک کا نظریہ دوسرے سے مختلف ہے، جن کے بارے میں سنتِ رسولؐ اور اقوال وافعالِ صحابہؓ موجود نہ ہوں اور جن میں اجتہاد و اختلاف کی بہت زیادہ گنجائش ہوتی ہے۔

﴿۲۴۸﴾ جن فروعی مسائل میں امام محمدؒ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی صحیح حدیث کی بناء پر استحسان سے کام لیا ہے، ان میں سے ایک یہ مسئلہ ہے۔ شیخین اور امام محمدؒ کا مذہب یہ ہے کہ دورانِ نماز میں قہقہہ لگانے سے وضو باطل ہو جاتا ہے، حالاں کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وضو باطل نہ ہو۔ اسی کے قائل امام شافعیؒ ہیں۔ قیاس کے مطابق نجس اور گندگی کے خارج ہونے سے وضو ٹوٹتا ہے، جبکہ یہاں ایسا نہیں ہوا۔ امام سرخسی دوران نماز میں قہقہہ لگانے کے بارے میں فقہائے احناف اور امام شافعیؒ کا موقف بیان کرنے کے بعد رقمطراز ہیں کہ "ہمارے علماء نے حضرت زید بن خالدؓ جہنی کی اس حدیث کی بناء پر استحسان کو اختیار کیا ہے، جس میں وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے صحابہؓ کو نماز پڑھا رہے تھے کہ ایک نابینا آیا اور کنویں یا کھائی میں گر پڑا۔ اس پر بعض لوگ کھلکھلا کر ہنس دیے۔ جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم نماز پڑھا کر فارغ ہوئے تو فرمایا: **من ضحک منکم فلیعد الوضو والصلوٰۃ**، یعنی" جو تم میں سے کھلکھلا کر ہنسے ہیں، وہ دوبارہ وضو کر کے نماز لوٹائیں"۔ ۲۱۹

شاید یہاں حدیث کی بناء پر استحسان کو اختیار کرنے میں تقویٰ اور زہد کا پہلو ملحوظ رکھا گیا ہے، کیونکہ نماز اللہ تعالیٰ سے مناجات ہوتی ہے، جس کا تقاضا ہے کہ بندہ مومن اپنے اعضاء وجوارح اور تمام احساسات کے ساتھ اپنے رب کے سامنے عاجزی سے جھک جائے۔ پس جس نے اس کے دوران میں کوئی ایسا کام کیا جس سے محسوس ہو کہ اللہ تعالیٰ کی طرف اس کے متوجہ ہونے اور اس کی خشیت میں کمزوری ہے تو یقیناً اس نے ایک ہولناک کام کا ارتکاب کیا اور گناہ عظیم کا مرتکب ہوا، لہٰذا اس پر لازم ہے کہ دوبارہ وضو کرے اور نماز لوٹا کر اس گناہ سے اپنے آپ کو پاک صاف کرے۔

امام محمدؒ نے **الحجة** اور **الآثار** میں بیان کیا ہے کہ یہ مفہوم فقہائے احناف کے نقطۂ نظر سے ہے، کیونکہ ان کا مذہب یہی ہے کہ دوران نماز میں قہقہہ لگانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ فرماتے ہیں: ''ہمیں خبر دی ابوحنیفہؒ نے حماد سے، حماد نے ابراہیم سے اس آدمی کے بارے میں جو نماز میں قہقہہ لگا کر ہنستا ہے کہ انہوں نے کہا 'وہ وضو اور نماز دونوں کا اعادہ کرے، اور اپنے رب سے استغفار کرے، کیونکہ یہ سخت ترین ناپاکی ہے''۔۲۲۰

طلبِ استغفار اس بناء پر کہ یہ شدید ترین ناپاکی ہے، حالانکہ جسم سے کوئی ناپاکی اور گندگی خارج نہیں ہوئی۔ یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ شیخین اور امام محمدؒ نے خشیتِ الٰہی کے مقصد کو ملحوظِ خاطر رکھا ہے، اس لیے وہ اس مسئلے میں حدیث کی وجہ سے استحسان کو اختیار کرتے ہیں اور قیاس کو ترک کر دیتے ہیں۔

﴿۲۴۹﴾ امام محمدؒ اقوالِ صحابہؓ کی بناء پر استحسان کو اختیار کرتے ہیں، خواہ یہ اجماع کی صورت میں ہوں یا نہ ہوں، مثلاً بیک وقت مرتد ہونے والے میاں بیوی کے درمیان جدائی کے بارے میں امام سرخسی نے بیان کیا ہے۲۲۱ کہ دونوں میاں بیوی استحساناً اپنے نکاح پر برقرار ہیں، اگرچہ قیاس ان کے درمیان فرقت کا موجب ہے، لیکن ہمارے علماء نے اجماعِ صحابہؓ کی بناء پر قیاس کو ترک کر دیا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ (احرام کی حالت میں) تلور کا شکار کرنے کے بدلے میں

بھیڑ کا بچہ یا بکری کا بچہ ۲۲۲ دینا درست نہیں ہے۔ وہ اسے قربانی کے جانوروں پر قیاس کرتے ہیں، لیکن امام ان دونوں کو شکار کے بدل کے طور پر دینے کو استحساناً جائز قرار دیتے ہیں، کیونکہ صحابہ کرامؓ کے بارے میں مروی ہے کہ وہ اس بات کے قائل تھے کہ بحالتِ احرام خرگوش کا شکار کرنے کی صورت میں بکری کا بچہ بدلے میں دیا جائے اور جنگلی چوہے کے بدلے میں بھیڑ کا بچہ۔ ۲۲۳

افعالِ صحابہؓ کی بناء پر استحسان اختیار کرنے کی مثال امام سرخسی کا یہ قول ہے کہ کبوتر اور چڑیا کی بیٹ سے پانی ناپاک نہیں ہوتا، بلکہ وہ ہمارے نزدیک طاہر دپاک ہے۔ جب کہ امام شافعیؒ کا قول ہے کہ ان کی بیٹ نجس ہے، جس سے پانی اور کپڑا ناپاک ہو جاتا ہے۔ ان کا قول قیاس کے مطابق ہے، کیونکہ بیٹ، حیوان کی غذا سے ناپاکی میں تبدیل ہو گئی ہے۔

لیکن ہمارے علماء (احناف) نے اسے بطور استحسان اختیار کیا ہے، کیونکہ حضرت عبداللہؓ بن مسعود کے متعلق مروی ہے کہ ایک کبوتر نے ان پر بیٹ کر دی تو انہوں نے اسے اپنی انگلی سے صاف کر دیا، اور حضرت ابن عمرؓ کے بارے میں ہے کہ ایک پرندے نے ان پر بیٹ کر دی تو انہوں نے اسے کنکری سے صاف کر دیا اور اسے دھوئے بغیر نماز ادا کی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کبوتر مساجد میں آزادانہ رہتے ہیں، حتیٰ کہ مسجد حرام میں بھی، حالانکہ لوگوں کو ان کی بیٹوں کا علم ہوتا ہے۔ ۲۲۴

﴿۲۵۰﴾ یہ وہ چند مسائل ہیں، جن کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ امام محمدؒ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی صحیح حدیث، یا اقوالِ صحابہؓ، یا افعالِ صحابہؓ کی بناء پر ان میں استحسان کو اختیار کیا ہے، تاہم اس قسم کے مسائل ان مسائل کی نسبت کم ہیں، جن میں عرف، رواج، مصلحت یا ان کے علاوہ ان اسباب کی بناء پر استحسان کو امام موصوف نے اختیار کیا ہے، جو فقیہ کی رائے میں لوگوں کے لیے زیادہ آسانی کا باعث اور مقاصدِ تشریع اور اس کی اساس سے مطابقت رکھتے ہیں۔ اس قسم کے مسائل میں بہت زیادہ استحسان سے کام لیا ہے۔ ایسے مسائل میں استحسان کو اختیار کرنے میں عرف اور عادت کا بہت بڑا حصہ ہے۔ اس کی مثال الاصـــــل ۲۲۵ میں مذکور یہ مسئلہ ہے کہ اگر کسی نے مخاطب سے کہا کہ میں تجھے یہ کپڑا دس روپے نفع لے کر پندرہ روپے میں فروخت کروں گا، تو قیاس کا تقاضا ہے کہ خریدار اسے پچیس روپے میں خریدے، کیونکہ اس نے مخاطب سے کہا ہے کہ دس

روپے نفع اور پندرہ روپے قیمت، لہٰذا دس روپے نفع ہوگا اور پندرہ روپے قیمت ہوگی، لیکن ہم اس مسئلے میں قیاس کو ترک کرتے ہیں اور یوں استحسان کو اختیار کرتے ہیں کہ کل قیمت ہی پندرہ روپے ہوگی، کیونکہ لوگوں کی اس طرح کی گفتگو کا یہی مفہوم ہوتا ہے۔

دفع ضرر کی بناء پر استحسان اختیار کرنے کی مثال یہ ہے کہ ایک آدمی نے زمین خریدی، اس میں کوئی چیز کاشت کی، پھر شفعہ کرنے والا آ گیا تو قیاس کی رو سے اس کو حق حاصل ہے کہ شفعہ کر کے وہ زمین لے لے، اور کھیتی کو اکھاڑ پھینکے، لیکن امام محمدؒ نے قیاس کو ترک کر کے استحسان کو اختیار کیا ہے۔ وہ یوں کہ شفیع کھیتی کی کٹائی کے بعد ہی زمین کو اپنے قبضہ میں لے،۲۲۶ تا کہ اس شخص کو نقصان سے بچایا جائے، جس نے زمین خرید کر اس میں کاشت کی ہے۔

امام سرخسی ۲۲۷ بیان کرتے ہیں کہ تاجر بچے نے اگر کوئی زمین خریدی، پھر اس کے باپ نے اس پر پابندی عائد کر دی اور وہ زمین کسی آدمی کو اس شرط پر بٹائی پر دے دی کہ وہ اسے کاشت کرے، بیج اور محنت اس کی ہوگی اور پیداوار نصف نصف ہوگی، تو اس صورت میں پیداوار عامل کی ہوگی اور زمین کا نقصان بھی اسی پر ہوگا، کیوں کہ پابندی عائد ہو جانے کے بعد زمین کی کاشت کے بارے میں بچے کا اذن باطل ہے، لہٰذا اب زمین کی کاشت کرنے والا غاصب کے درجے میں ہوگا، زمین کا نقصان بھی وہی برداشت کرے گا اور اس کی پیداوار بھی اسی کی ہوگی۔

اگر زمین کا کوئی نقصان نہ ہو تو پھر شرط کے مطابق استحساناً پیداوار دونوں کے درمیان تقسیم ہوگی، کیونکہ بچے کی منفعت اس عقد کو صحیح قرار دینے میں ہے، کیونکہ اگر عقد کو باطل قرار دیا جائے تو بچے کو کچھ نہ ملے گا، چنانچہ بچے کی منفعت یا اس کی مصلحت اس مسئلے میں استحسان اختیار کرنے کا باعث بنی ہے۔

امام سرخسی مزید بیان کرتے ہیں کہ بکری یا اونٹ کی مینگنیاں کنویں میں گر جائیں تو ان سے پانی ناپاک نہ ہوگا، بشرطیکہ بہت زیادہ مقدار میں نہ ہوں، جب کہ قیاس کی رو سے کنواں ناپاک ہو جائے گا، کیوں کہ کنواں بمنزلہ برتن کے ہے جس کے پانی کا ایک حصہ دوسرے سے مل جاتا ہے اور نجاست کے اس میں گرنے سے وہ ناپاک ہو جاتا ہے، لیکن ہم استحسان سے کام لیتے ہوئے

کہتے ہیں کہ عمومی طور پر پیش آنے والے اس واقعے کی وجہ سے کنواں ناپاک نہیں ہوگا، کیونکہ زیادہ تر کنویں صحراؤں اور بیابانوں میں ہوتے ہیں، جن کے اردگرد جانور لید اور مینگنیاں کر دیتے ہیں اور ہوا انہیں اڑا کر کنویں میں پھینک دیتی ہے۔ اگر ہم اس عام واقعے کے بارے میں ناپاک ہونے کا حکم لگائیں تو لوگوں کے لیے پانی پینے کا ذریعہ اور میٹھا پانی استعمال کرنا ختم ہو کر رہ جائے گا۔ ۲۲۸

یہاں آسانی فراہم کرنے اور رفع حرج کی بناء پر استحسان سے کام لیا گیا ہے۔ بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک خشک اور گیلی لید اور مینگنیاں یکساں ہیں، بشرطیکہ وہ کم مقدار میں ہوں۔ امام سرخسی نے اس کی طرف اشارہ کیا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ دونوں کو یکساں قرار نہیں دیتے، البتہ امام ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ دونوں قسم کی مینگنیاں یکساں ہیں، مگر اس سلسلے میں امام سرخسی نے امام محمدؒ کی رائے بیان نہیں کی۔ میں اسی کو ترجیح دیتا ہوں کہ ان کی رائے بھی امام ابو یوسفؒ سے مختلف نہیں ہوگی، کیونکہ یہ امام محمدؒ کے اپنی فقہ میں تیسیر کی جانب میلان کے عین مطابق ہے۔

﴿۲۵۱﴾ بعض مسائل ایسے بھی ہیں جن میں امام محمدؒ نے کسی ضرورت اور عرف کے بغیر استحسان کو اختیار کیا ہے، مثلاً ان سے منقول ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کی طرف سے حج کرے اور حج کے ساتھ عمرہ بھی کر لے تو یہ خلاف ورزی کا مرتکب قرار پائے گا اور اخراجات کا خود ذمہ دار ہوگا۔ یہ رائے امام ابوحنیفہؒ کی ہے، جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک استحسان کی بناء پر وہ خلاف ورزی کا مرتکب قرار نہ پائے گا، کیونکہ اس نے اس ذمہ داری (حج کرنے کی) کو بھی انجام دیا ہے، جس کا اسے حکم دیا گیا تھا اور اسی کی جنس کی ایک مزید چیز (عمرہ) بھی انجام دی ہے، لہٰذا خلاف ورزی کے مرتکب کا اطلاق اس پر نہ ہوگا۔ ۲۲۹

یہ بھی مذکور ہے کہ اگر کسی نے اس حال میں احرام باندھا کہ اس کے ہاتھ میں ہرن تھا تو اس پر لازم ہے کہ اسے چھوڑ دے۔ پس اگر کسی اور آدمی نے محرم کے ہاتھ سے لے کر ہرن کو چھوڑ دیا تو امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق اس پر لازم ہے کہ اس کی قیمت محرم کو ادا کرے۔ قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے۔

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ بطور استحسان اس کے ذمے کچھ لازم نہیں ہوگا، کیونکہ اس نے یہ کام امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے طور پر کیا ہے، لہٰذا اس کی وجہ سے اس پر تاوان اسی طرح لازم نہیں ہوگا، جس طرح کوئی کسی مسلمان کی شراب گرا دے تو اس پر اس کا تاوان لازم نہیں ہوتا۔۲۴۰

مروی ہے کہ اگر کوئی آدمی عصر کی نماز پڑھ رہا ہے اور سورج غروب ہو جائے، پھر اسے نماز ظہر یاد آ جائے تو قیاس کا تقاضا ہے کہ وہ عصر کی نماز توڑ دے، کیونکہ ترتیب کو ساقط کرنے کا سبب وقت کا تنگ ہونا ہے جو غروب آفتاب سے ختم ہو گیا ہے۔ یہ رائے عیسیٰ بن ابان کی ہے، لیکن امام محمدؒ نے استحسان کو اختیار کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر اس نے نماز عصر غروب آفتاب کے بعد توڑی تو وہ پوری نماز وقت عصر کے بغیر ادا کرنے والا قرار پائے گا، اور اگر نماز عصر مکمل پڑھ لی تو وہ نماز عصر کے کچھ حصے کو اس کے وقت میں ادا کرنے والا شمار ہوگا۔۲۴۱

یہ اور اس قسم کے مسائل سے یہ بات روز روشن کی طرح عیاں ہو جاتی ہے کہ امام محمدؒ کو قانون سازی کی روح اور اس کے مقاصد کا انتہائی گہرا فہم و ادراک حاصل تھا، مثلاً آپ کے نزدیک وہ شخص اپنے ذمے کام میں خلاف ورزی کا مرتکب نہیں ہے، جس نے کسی کی طرف سے حج کرنے کی ذمہ داری لی اور اس کے ساتھ عمرہ بھی کر لیا، اس لیے اس پر نفقہ لازم نہ ہوگا، کیونکہ اس نے اپنی ذمہ داری ادا کر دی ہے اور اسی کی ہم جنس (عمرہ) ذمہ داری اضافی طور پر ادا کی ہے۔ وہ خلاف ورزی کا مرتکب کیونکر قرار پائے گا؟

بلاشبہ امام محمدؒ کا استحسان ایک وسیع الاطراف اور انتہائی کشادہ فقہی نظریے پر مبنی ہے، جو الفاظ کی ظاہری شکل کا اسیر نہیں ہے، بلکہ ہر چیز سے پہلے اس کے جوہر اور مقصدِ حقیقی کو مدنظر رکھتا ہے۔

نماز عصر کے مذکورہ مسئلے سے یہ بات کھل کر سامنے آتی ہے کہ امام محمدؒ کا مذہب ہی اس سلسلے میں قابل اتباع ہے اور یہ کہ اس میں استحسان کا اپنا مرتبہ اور منطق ہے، کیونکہ بالاتفاق فرض کے کچھ حصے کو اس کے وقت میں ادا کر دینا، مکمل فرض کو غیر وقت میں ادا کرنے سے بہتر ہے۔

اگر کسی نے کہا کہ مجھ پر حرم تک، یا مسجد حرام تک پیدل چل کر جانا لازم ہے تو امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق، قیاس کو اختیار کرتے ہوئے، اس پر کچھ لازم نہیں ہے، کیوں کہ لوگ عموماً اس

لفظ کا اطلاق حج اور عمرے کے التزام کے لیے نہیں کرتے۔

صاحبین (امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ) کی رائے یہ ہے کہ احتیاط یا استحسان کا تقاضا ہے کہ جس شخص نے ایسا کہا ہے، گویا کہ اس نے حج یا عمرے کو اپنے اوپر لازم قرار دیا ہے، اس لیے کہ وہ حرم یا مسجد حرام تک احرام باندھے بغیر نہیں پہنچ سکتا، لہٰذا ان تک پہنچنے کے لیے لازمی طور پر اسے احرام باندھنا پڑے گا۔۲۳۲

﴿۲۵۲﴾ سابقہ بحث کی روشنی میں کہا جاسکتا ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک استحسان کا مفہوم تیسیر، مصلحت، احتیاط اور اولیٰ و بہتر کو ملحوظ رکھنے کے گرد گھومتا ہے، اور یہ کہ امام محمدؒ کا حدیثِ رسولؐ، یا اقوال وافعال صحابہؓ کی بناء پر استحسان اختیار کرنا ایسا معاملہ ہے، جس کے بارے میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، سوائے لفظ استحسان سے اس کا ذکر کرنے کے، کیونکہ بعض فقہاء۲۳۳ جو اس اصل (استحسان) کا انکار کرتے ہیں، ان کے نزدیک مذکورہ اَدلّہ (حدیث، اقوال صحابہؓ، افعال صحابہؓ) کی موجودگی میں اس نام سے اس کے ذکر کرنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔

رہا وہ استحسان جو عرف، رواج یا مصلحت یا احتیاط اور اولیٰ کو مدنظر رکھتے ہوئے کیا جائے تو اس کے متعلق فقہاء کے درمیان سخت اختلاف واقع ہوا ہے۔ امام شافعیؒ تو اسے خواہشِ نفس کی پیروی سے تعبیر کرتے ہیں،۲۳۴ لیکن اصل حقیقت یہ ہے کہ امام شافعیؒ نے استحسان کو جس مفہوم پر محمول کیا ہے، وہ اس کے اس مفہوم سے یکسر مختلف ہے جو امام محمدؒ اور اس کے دیگر قائلین کے نزدیک ہے، چنانچہ امام محمدؒ جیسا کہ گزر چکا ہے، استحسان کو صرف اسی مقصد کے لیے استعمال کرتے ہیں، جس کی تائید عام تشریعی قواعد، یعنی لوگوں کے مصالح کی رعایت اور ان کے لیے تیسیر وغیرہ کرتے ہیں۔

اس بناء پر استحسان بذاتِ خود کوئی مستقل دلیل نہیں ہے، بلکہ یہ نام ہے حدیث یا قول وعمل صحابہؓ یا قیاس پر عمل کرنے کا۔ امام سرخسی نے اس بات کی یوں وضاحت کی ہے۲۳۵: ''درحقیقت قیاس اور استحسان دو قیاس ہیں، ان میں سے ایک جلی ہے، مگر اس کا اثر ضعیف ہے۔ اس کو قیاس کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ دوسرا خفی ہے، مگر اس کا اثر قوی ہے، اسے استحسان کہتے ہیں''۔

امام محمدؒ چونکہ انتہائی ذہین اور زرخیز قانون ساز دماغی صلاحیت سے بدرجہ اتم بہرہ مند تھے، اس لیے آپ نے فقہی مسائل میں ایسے منطقی انداز اور دلیل کے ساتھ غور وفکر کیا، جو شریعتِ اسلامی کے اساسی قواعد کو پروان چڑھانے کے لیے علمی آزادی کے خواہاں ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ آپ ایک قیاس کو دوسرے قیاس پر کسی ایسے مقصد کی بناء پر ترجیح دیتے ہیں، جو آپ کے ذہن میں راسخ ہوتا ہے، اور اسے زیادہ لائق اتباع سمجھتے ہیں۔ اگرچہ آپ سے مروی تمام روایات میں اس بات کی صراحت نہیں ہے، لیکن آپ سے منقول بعض آراء سے اس بات کا اشارہ ملتا ہے کہ آپ نے ایک مسئلے میں ایک قیاس کو دوسرے قیاس کی خاطر ترک کیا، مثلاً الأصل میں مذکور ہے: ''میں نے کہا۔'اگر برتن سے کوئی ایسا پرندہ پانی پی لے جس کا گوشت نہیں کھایا جاتا تو اس کا کیا حکم ہے'؟ فرمایا۔'میں ایسے پانی سے وضو کرنا مکروہ سمجھتا ہوں'، میں نے کہا: 'اگر کسی نے اس سے وضو کر کے نماز پڑھ لی تو'؟ فرمایا: 'جائز ہوگی'۔ میں نے کہا: یہ اختلاف کیونکر ہوا؟ جبکہ درندوں کا گوشت بھی نہیں کھایا جاتا؟' فرمایا: قیاس کی رو سے تو دونوں برابر ہیں، لیکن میں اس میں استحسان سے کام لیتا ہوں۔ کیا تم دیکھتے نہیں ہو کہ میں مرغی کے جوٹھے کو مکروہ سمجھتا ہوں، مگر اس کی وجہ سے وضو اور نماز کو دوبارہ لوٹانے کا حکم نہیں دیتا''۔۲۳۶

خلاصۂ بحث یہ ہے کہ استحسان امام محمدؒ کے اصول میں سے ایک اصل ہے۔ آپ کے نزدیک اس کا مطلب خواہشِ نفس کی پیروی نہیں ہے۔ آپ کے ذہن میں اس کی حیثیت یہی ہے کہ استحسان قیاس خفی ہے، جو ایسے مسائل و مطالب کو ثابت کرتا ہے جنہیں قیاس جلی ثابت نہیں کر سکتا۔ اور یہ کہ استحسان کو اختیار کرنے سے ایک فقیہ آزادی بحث و تحقیق سے بہرہ مند ہوتا ہے اور تحقیق مصالح اور لوگوں سے رفع حرج کی صورت میں اپنے اجتہاد کی روشنی میں اپنے مطلوب کو پالیتا ہے۔

میں اس بات کی طرف اشارہ کرنا چاہتا ہوں کہ میں نے ان بہت سی فقہی صورتوں کا، بالخصوص جو معاملات سے متعلق ہیں، مطالعہ کیا ہے، جن میں امام محمدؒ نے استحسان سے کام لیا ہے۔ امام محمدؒ استحسان کے ذریعے ہی جہاں تک ممکن ہو، لوگوں کے معاملات کی تصحیح کی کوشش کرتے ہیں، بشرطیکہ اس کے مقابلے میں کوئی نص نہ ہو۔

اسی طرح میں اس بات کی طرف اشارہ کرنا مناسب سمجھتا ہوں کہ جہاں اثر (حدیث، قول صحابیؓ، عمل صحابیؓ) موجود نہ ہو، وہاں استحسان کو اختیار کرنا ہی دراصل امام ابوحنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے درمیان اختلاف کا سبب ہے، جیسا کہ ابھی میں نے اشارہ کیا ہے کہ مسائل کو حل کرنے کے لیے ہر فقیہ کا اپنا ایک خاص نظریہ اور ذاتی ترجیحات ہوتی ہیں۔

﴿۲۵۳﴾ امام محمدؒ کی کتب مذکورہ اور ان کے فقہی اصول پر گفتگو کرنے کے بعد مناسب ہوگا کہ امام محمدؒ سے منقول بہت سے فروعی مسائل جو ان کے علاوہ دیگر اصول پر دلالت کرتے ہیں، ان پر بھی گفتگو کر لی جائے۔

اسی فصل کے آغاز میں میں نے بتایا تھا کہ وہ اصول درج ذیل ہیں:

عُرف، استصحاب، سدّ ذرائع اور ماقبل شریعتیں۔

عرف اور امام محمد کے نزدیک اسے اختیار کرنے کی حدود

﴿۲۵۴﴾ امام محمدؒ عرف کو شیخین کی نسبت زیادہ استعمال کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک عرف ان تمام چیزوں کو شامل ہے، جنہیں لوگ اپنے معاملات میں اختیار کرتے ہیں، اور ان کے معاملات ان پر قائم ہوتے ہیں، نیز اس میں وہ الفاظ بھی شامل ہیں جن کے معانی ومفاہیم ان میں متعارف ہوں، خواہ ان کا لغوی معنی عامۃ الناس کی اصطلاحات سے مختلف ہی ہو۔ یہ ایک بدیہی حقیقت ہے کہ عرف وہاں استعمال کیا جاتا ہے، جہاں کتاب وسنت کی نص موجود نہ ہو۔ جو عرف نصوص کے ساتھ متعارض ہوں، ان کی کوئی حیثیت نہیں ہے۔ چونکہ ہر دور کے عرف، نیز ہر شہر اور علاقے کے عرف مختلف ہوتے ہیں، اس لیے عرف کے بارے میں ہر زمانے اور ہر علاقے کے فقہاء میں اختلاف رہا ہے۔

عرف کی اقسام کے بارے میں علماء کے اقوال مختلف ہیں۔ ان اقسام میں سے بعض فقہی اصل بننے کی صلاحیت رکھتی ہیں اور بعض نہیں، لیکن ہمارے منہج میں یہ بات شامل نہیں ہے کہ ان اقوال کو تلاش کیا جائے اور ان سے احکام کا استنباط کیا جائے۔

استحسان کے ضمن میں پہلے گزر چکا ہے کہ بعض صورتوں میں یہ عرف پر مبنی ہوتا ہے، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک یہ فقہی اصل ہمیشہ استحسان کی صورت میں استعمال نہیں ہوتا، بلکہ اس بناء پر اسے اختیار کرتے ہیں کہ لوگوں کا عرف اور رواج یہی ہوتا ہے اور ان کے مصالح اسی سے وابستہ ہیں، خواہ یہ عرف اقوال کی صورت میں ہو یا افعال کی صورت میں۔ اس کی مثال وہ روایت ہے جو ان پھلوں کی بیع سے متعلق ہے، جن کا بڑا حصہ پک چکا ہو اور اس میں یہ شرط لگائی جائے کہ ایک متعین مدت تک انہیں درخت پر لگے رہنے دیا جائے۔ ایسی بیع امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک فاسد ہے، جب کہ ابن ابی لیلیٰ کے نزدیک صحیح ہے۔ امام محمدؒ کے نزدیک اس بیع کے صحیح ہونے کی صورت یہ ہے کہ معمولی مدت تک کے لیے پھلوں کے درخت پر لگے رہنے کی شرط ہو، کیونکہ اس قسم کی شرط میں بائع، یعنی بیچنے والے کی ملکیت میں سے کوئی چیز مجہول نہیں ہے۔ اور یہ شرط ایسی ہے، جو لوگوں میں متعارف و معروف ہے، لہٰذا عرف کا اعتبار کرتے ہوئے یہ بیع صحیح قرار پائے گی۔ ۲۳۷

امام محمدؒ کے بارے میں منقول ہے کہ وہ کسی لفظ کے حقیقی لغوی معنی کو لوگوں کے عرف میں مستعمل معنی کی وجہ سے ترک کر دیتے تھے۔ ۲۳۸ امام سرخسی کتاب الأیمان میں کہتے ہیں کہ قسمیں لوگوں کے عرف اور رواج پر مبنی ہیں۔ جو چیز لوگوں کے عرف میں قسم کے طور پر متعارف ہے، وہی قسم شمار ہوگی اور جو ان کے عرف و عادت میں قسم نہیں ہے، وہ قسم متصور نہیں ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ امام محمد فرماتے ہیں کہ لفظ أمانة اللّٰه قسم شمار ہوگی۔ اس کے معنی کے بارے میں آپ سے دریافت کیا گیا تو آپ نے فرمایا: ''مجھے معلوم نہیں ہے''، گویا ان کے کہنے کا مطلب یہ تھا کہ عرب عموماً لفظ أمانة اللّٰه کے ذریعے قسم کھاتے ہیں، لہٰذا آپؒ نے اسے قسم قرار دیا۔ ۲۳۹

امام محمدؒ الأصل میں فرماتے ہیں کہ اگر کسی آدمی نے قسم کھائی کہ میں گوشت نہیں کھاؤں گا۔ اس کی نیت یہ نہ تھی، وہ مچھلی نہ کھائے گا۔ پھر اس نے مچھلی کھالی تو وہ حانث (قسم توڑنے والا) شمار نہ ہوگا، کیونکہ گوشت اور قسم کے وہی معانی معتبر ہوں گے، جو لوگوں کے کلام میں مراد ہوتے ہیں۔ ۲۴۰

﴿۲۵۵﴾ امام محمدؒ کے عرف کو اختیار کرنے کے ساتھ ایک اور چیز کا تعلق بھی ہے، اور وہ ان کے

بارے میں یہ روایت ہے کہ آپؒ رنگ ریزوں کے پاس تشریف لے جایا کرتے تھے، ان کے معاملات کے بارے میں معلومات حاصل کرتے تھے، اور ان کو جو مسائل پیش آتے تھے، ان کے بارے میں دریافت کرتے تھے۔۲۴۱ آپ ایسا محض اس لیے کرتے تھے، کہ کسی بھی مسئلے میں آپ کا جاری کردہ حکم جو لوگوں کے معاملات اور ان کی عادات سے متعلق ہے، ان کی عادات اور عرف کے زیادہ قریب ہو، بشرطیکہ وہ اصول شریعت اور اس کے احکام میں سے کسی اصل اور حکم کے خلاف نہ ہو۔۲۴۲

اس کا مطلب یہ ہے کہ امام محمدؒ کا تفقہ عملی اور واقعاتی تفقہ ہے، ہر چند کہ ان سے فرضی مسائل کی بہت بڑی تعداد بھی منقول ہے۔ دراصل عرف کو اختیار کرنے سے ان کا مقصد لوگوں کے لیے ان کے دینی احکام میں آسانی پیدا کرنا ہے، تاکہ وہ تنگی اور حرج میں مبتلا نہ ہوں۔ جہاں تک ان کے لیے آسانی کی گنجائش ہو، اسے اختیار کیا جائے۔ اسی بناء پر آپ نے اہل مدینہ کے اس مذہب پر گرفت کی ہے کہ جب کسی آدمی کے پاس سونے یا چاندی کی صورت میں مال ہو تو اس میں زکوۃ واجب ہے، پھر اس کے ساتھ اور مال کا اضافہ ہو گیا تو وہ صرف پہلے مال کی زکوٰۃ ادا کرے گا، جبکہ اس پر سال گزر جائے، بعد میں حاصل ہونے والے اضافی مال کی زکوۃ ادا نہیں کرے گا، حتیٰ کہ اس پر سال گزر جائے۔ امام موصوف فرماتے ہیں کہ یہ قول لوگوں کو تنگی میں مبتلا کرتا ہے، اور لوگوں کے عرف اور رواج کے مطابق نہیں، بلکہ مناسب یہ ہے کہ وہ اپنے اس سارے مال کی زکوٰۃ اسی وقت ادا کرے جب اس کے پہلے مال پر زکوٰۃ فرض ہو۔۲۴۳

﴿۲۵۶﴾ امام محمدؒ زمانوں اور علاقوں کے مختلف ہونے کی وجہ سے عرف کے مختلف ہونے کا لحاظ رکھتے ہیں، مثلاً ان سے منقول ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں روٹی نہیں کھاؤں گا، پھر اس نے چاول کی روٹی، یا مکئی وغیرہ کی روٹی کھالی تو اس صورت میں اگر تو وہ ایسے علاقے کا باشندہ ہے جس کے رہنے والوں کی خوراک اور غذا یہی ہے تو وہ حانث ہو جائے گا اور اگر وہ اہل کوفہ وغیرہ سے ہے جن کے باشندوں کی اکثریت یہ کھانا نہیں کھاتی تو وہ حانث نہیں ہوگا، اِلّا یہ کہ اس نے اسی طعام کی نیت کی ہو۔۲۴۴

امام محمدؒ کتاب الآثار ۲۴۵ میں امام ابوحنیفہؒ سے، وہ حماد سے اور حماد، ابراہیم نخعی سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: ''لوگوں کی امامت وہ شخص کرائے، جو ان میں سب سے بڑا قاریٔ قرآن ہو، اگر قراءت میں سب یکساں ہوں تو وہ امامت کرائے جو ہجرت کے لحاظ سے ان سب سے مقدم ہو، اگر ہجرت کرنے میں بھی سب برابر ہوں، تو پھر وہ امامت کرائے جو زیادہ سن رسیدہ ہو''۔

یہ روایت بیان کرنے کے بعد امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ ہم اسی کو اختیار کرتے ہیں۔ اصل میں کہا گیا ہے کہ جو ان سب میں کتاب اللہ کا بڑا قاری ہو، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس دور میں جو قرآن کا سب سے بڑا قاری ہوتا تھا، وہ دین میں بھی سب سے زیادہ سمجھ بوجھ رکھنے والا ہوتا تھا۔ پس اگر اِس زمانے میں ایسا ہی ہو تو لوگوں کی امامت اُسی کو کرانا چاہیے جو سب سے بڑا قاری قرآن ہو۔ لیکن کوئی دوسرا اس کے مقابلے میں زیادہ فقیہ ہو اور نماز کا طریقہ اس سے بہتر جانتا ہو اور اس جیسی قراءت بھی کر لیتا ہو تو ان دونوں میں سے جو نماز کے مسائل کو زیادہ سمجھتا ہو اور ان کا عالم ہو، وہی امامت کا زیادہ حق دار ہو گا۔

چنانچہ اس مسئلے میں امام محمدؒ نے اس بات کا لحاظ رکھا ہے کہ زمانے کی تبدیلی سے عرف بھی بدل جاتے ہیں، تاہم یہ اس بات کی بھی دلیل ہے کہ امام موصوف کے نزدیک احکام اپنی علل کے وجود اور عدم وجود کے لحاظ سے ان کے گرد گھومتے ہیں۔

امام سرخسی کی المبسوط کے باب القسمۃ ۲۴۶ میں مذکور ہے کہ امام ابوحنیفہؒ، اس چیز کے بالائی حصہ کے بارے میں فرمایا کرتے تھے، جس کا نچلا حصہ نہ ہو کہ: تقسیم کرتے ہوئے بالائی حصہ کے دو ذراع، نچلے حصہ کے ایک ذراع کے برابر شمار ہوں گے۔ امام ابو یوسفؒ اس کے قائل ہیں کہ بالائی اور نچلے دونوں حصوں کا برابر برابر حساب لگایا جائے گا، پھر ان دونوں کے مجموعی ذراعوں کی تعداد کو دیکھا جائے گا اور ان میں سے نصف کو نصف نصف کر دیا جائے گا۔ جب کہ امام محمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ اسے قیمت کے لحاظ سے تقسیم کیا جائے گا، یعنی بالائی حصے کی قیمت لگا کر یا نچلے حصے کی قیمت لگا کر۔ پھر امام سرخسیؒ فرماتے ہیں کہ دراصل امام ابوحنیفہؒ نے اہل کوفہ کی عادت

کے بارے میں اپنے مشاہدے کی بناء پر یہ جواب دیا ہے، کیونکہ اہل کوفہ نچلے حصے کو بالائی پر ترجیح دیتے تھے۔ امام ابو یوسفؒ نے اہل بغداد کی عادت وعرف کے بارے میں اپنے مشاہدے کی بناء پر جواب دیا ہے، کیونکہ بالائی اور نچلا حصہ ان کی نگاہ میں یکساں تھا، جبکہ امام محمدؒ نے مختلف علاقوں میں لوگوں کے مختلف عادات واعراف کا مشاہدہ کیا تو فرمایا: قیمت کے لحاظ سے تقسیم کی جائے۔

امام سرخسی نے اس مسئلے میں ایک دوسرے اصل کی طرف اشارہ کرنے کے بعد، امام محمدؒ کی رائے کو ترجیح دی ہے اور اس کی علّت یہ بتائی ہے کہ بعض علاقوں میں بالائی حصے کی قیمت نچلے حصے کے مقابلے میں زیادہ ہوتی ہے، جیسا کہ کوفے میں۔ اس کی توجیہ یوں بھی کی گئی ہے کہ ہر وہ مقام جہاں بارشیں کثرت سے ہوتی ہوں، وہاں بالائی حصے کو نچلے پر ترجیح دی جاتی ہے۔ اور ہر وہ مقام جہاں جہاں سردی شدید ہوتی ہو اور آندھیاں زیادہ چلتی ہوں، وہاں نچلے حصے کو بالائی پر ترجیح دی جاتی ہے۔ بسا اوقات یہ ترجیحات زمانوں اور اوقات کی تبدیلی سے تبدیل ہوتی رہتی ہیں، لہٰذا اس میں قیمت کا لحاظ کیے بغیر برابری کا اعتبار ناممکن ہے۔ فتویٰ اسی رائے پر دیا جاتا ہے۔

﴿۲۵۷﴾ مذکورہ مسئلے کی روشنی میں یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ فقہائے ثلاثہ (امام ابو حنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ) کے درمیان اختلافات کا ایک سبب عرف و عادت کا اختلاف ہے۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ امام محمدؒ، شیخین کے مقابلے میں اپنے سفروں کی کثرت اور تعلقات کی وسعت کی بناء پر اپنے زمانے کے عرفوں سے زیادہ واقف تھے، چنانچہ آپ کی رائے آپ کے مشاہدے کی عکاس ہوتی ہے، یا یوں کہہ لیجیے کہ دور دراز ممالک کے مختلف عرفوں سے واقفیت کا نتیجہ ہوتی ہے۔

﴿۲۵۸﴾ جیسا کہ گزر چکا ہے کہ امام محمدؒ نے عرف کو بہت زیادہ استعمال کیا ہے۔ اسی بناء پر لوگوں کے درمیان طے پانے والے معاملات کے وسیع میدان میں امام محمدؒ نے اس اصل (عرف) سے خوب استفادہ کیا ہے، جبکہ اس معاملے کے بارے میں کوئی نص موجود نہ ہو، تاہم اس اصل کو انہوں نے ''باب الایمان'' وغیرہ ابواب فقہ میں استعمال کیا ہے۔ مثلاً ان سے مروی ہے کہ نماز میں مقتدی کی انگلیاں امام کی ایڑیوں کے پاس ہونا چاہییں، عامۃ الناس کے ہاں ایسا ہی ہوتا ہے۔ [۲۴۷]

اگر امام محمدؒ نے اپنی فقہ میں آسانی اور رفع حرج کے پہلو کو مدنظر رکھتے ہوئے بعض مسائل میں قیاس کو ترک کر کے استحسان کو اختیار کیا ہے، تو بسا اوقات انہی اسباب کی بناء پر استحسان کو ترک کر کے بہت سے مسائل میں عرف کو اختیار کیا ہے، مثلاً امام ابو حنیفہؒ روٹی کو نہ وزن کر کے بطور قرض دینے کے قائل ہیں، اور نہ گنتی کر کے۔ امام ابو یوسفؒ وزن کر کے بطور قرض دینے کے قائل ہیں، گنتی کر کے نہیں، جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک گنتی کر کے روٹی کو بطور قرض دیا جاسکتا ہے۔ ہشام ۹۴۸ کہتے ہیں کہ میں نے امام محمدؒ سے پوچھا: ''وزن کر کے قرض دینے کے بارے میں کیا خیال ہے''؟ تو میں نے دیکھا کہ آپؒ نے اسے ناپسند کیا اور بہت بڑا گناہ سمجھا اور فرمایا: ''کون ایسے کرتا ہے''؟ امام سرخسیؒ نے امام محمدؒ کی اس رائے کی وضاحت یوں کی ہے کہ امام محمدؒ نے روٹی کو گنتی کر کے بطور قرض لینے کو جائز قرار دیا ہے، کیونکہ یہ لوگوں کی تیار کردہ ہوتی ہے اور لوگوں کا رواج اس کے بارے میں یہی ہے۔ امام ابراہیم نخعی کے بارے میں مروی ہے کہ ان سے اس آدمی کی بابت سوال کیا گیا جس نے ایک روٹی بطور قرض لی اور واپس اس سے چھوٹی کی یا بڑی کی، تو فرمایا: ''اس میں کوئی حرج نہیں ہے، کیونکہ لوگوں کا عمل اسی پر ہے''۔

ہمارے بعض اصحاب کا کہنا ہے کہ امام محمدؒ نے وزن کر کے روٹی بطور قرض لینے کو بہت بڑا گناہ سمجھا، کیونکہ اس بارے میں قیاس امام ابو حنیفہؒ کے قول کے موافق ہے، بلکہ امام محمدؒ نے لوگوں کے عرف کی وجہ سے اس قیاس کو ترک کر دیا ہے۔ ۲۴۹

امام محمد کے ہاں عرف کی اہمیت اس حد تک ہے کہ وہ اس کے ذریعے لفظ مطلق کو مقید کرتے ہیں، مثلاً اگر کسی نے ایک آدمی کو اختیار دیا کہ وہ اپنا کپڑا فلاں آدمی کو اس عوض کے بدلے دے دے جو اس نے لیا ہے، اس نے ایسا ہی کیا، مگر وہ معاوضہ ہبہ کے مقابلے میں کم نکلا، تو امام ابو حنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ لفظ مطلق کا اعتبار کرتے ہوئے یہ جائز ہے، کیونکہ لفظ عوض کثیر اور قلیل دونوں کو شامل ہے، لیکن امام محمدؒ اسے جائز قرار نہیں دیتے، کیونکہ ان کے نزدیک عرف وعادت کے اعتبار سے لفظ مطلق کو مقید کیا جائے گا۔ ۲۵۰

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ امام محمدؒ عرف کو بہت زیادہ اہمیت دیتے ہیں۔ ان کی رائے ہے کہ جو چیز

لوگوں کے عرف میں شامل ہے، وہ ایسے ہے جیسے شرعی طور پر مشروط ہو، اسی لیے لوگوں کے معاملات جب تک اپنے اپنے عرف کے مطابق طے پا رہے ہوں، تب تک ان کے بارے میں فاسد ہونے کا حکم نہیں لگاتے، بشرطیکہ وہ کسی نص سے متعارض نہ ہوں۔ جو شخص بھی امام محمدؒ کی کتاب الآثار اور بالخصوص الأصل کی ''کتاب الایمان اور ''ابواب المعاملات'' اور اسی طرح سرخسی کی المبسوط کا مطالعہ کرے گا، وہ ضرور محسوس کرے گا کہ بہت سے احکام کی بناء میں امام محمدؒ کے نزدیک عرف کو کس قدر اہمیت حاصل ہے۔

استصحاب

﴿۲۵۹﴾ اس کے لفظی معنی صحبت (ساتھ) طلب کرنے، یا صحبت کے باقی رہنے کے ہیں۔ اصطلاح میں اس سے مراد یہ ہے کہ کوئی حکم جیسا تھا، اسے ویسا ہی سمجھا جائے، تا آنکہ اس میں تبدیلی کی دلیل مل جائے، چنانچہ اگر کوئی چیز مباح تھی تو وہ مباح ہی رہے گی، تا آنکہ اس کے حرام ہونے کی دلیل مل جائے، اور اگر وہ حرام تھی تو وہ حرام ہی رہے گی، تا آنکہ اس کے مباح ہونے کی دلیل مل جائے۔۲۵۱ امام محمدؒ سے منقول بعض مسائل سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس اصل پر عمل کرتے تھے، قطع نظر اس سے کہ امام سرخسیؒ نے اپنی کتاب اصول ۲۵۲ میں امام محمدؒ کی یہ رائے بیان کی ہے کہ اشیاء میں اصل اباحت ہے۔ پھر اس کے ساتھ انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت سے قبل [مختلف اشیاء میں] اباحت کے متعلق گفتگو کی ہے کہ یہ اس وقت تک باقی ہے، جب تک کہ ہماری شریعت میں اس کی حرمت کی دلیل ثابت ہو جائے۔

مزید براں امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ دونوں سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: ''جس حکم کا ثبوت معروف ہو، اس پر عمل کرنا لازم ہے، تا آنکہ اس کے زائل ہونے کی دلیل مل جائے''۔۲۵۳

جن مسائل میں امام محمدؒ نے استصحاب کو اختیار کیا ہے، ان میں سے ایک یہ ہے کہ جس شخص کو اپنے بے وضو ہونے میں شک ہو تو وہ باوضو قرار پائے گا، لیکن اگر وہ بے وضو تھا، پھر اسے باوضو ہونے میں شک ہو گیا تو وہ بے وضو ہی شمار ہوگا، کیونکہ شک یقین کے معارض نہیں ہو سکتا اور جس

چیز کے بارے میں یقین ہو، وہ شک سے ختم نہیں ہو سکتی۔۲۵۴

امام محمدؒ، امام ابوحنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: ''ہم سے بیان کیا حماد نے ابراہیم سے، ابراہیم نے ابوزرعہ بن عمرو بن جریر بن عبداللہ سے، انہوں نے ابوہریرہؓ سے کہ نبی اکرمؐ نے فرمایا: ''جو شخص نماز کے دوران میں اپنے ذکر کے کنارے میں گیلا پن محسوس کرے تو وہ تیمّم کرے، اس طرح کہ اپنی دونوں ہتھیلیاں زمین اور سنگریزوں پر رکھے، اور اپنے چہرے اور دونوں ہاتھوں کے اوپر پھیر لے، پھر نماز ادا کرے''۔

حماد کہتے ہیں کہ میں نے ابراہیم نخعی سے پوچھا۔ آپ کیسے کرتے ہیں؟ نہوں نے فرمایا: ''جب میں ایسا محسوس کرتا ہوں تو وضو اور نماز کا اعادہ کرتا ہوں، میرا اطمینانِ قلب اسی سے ہوتا ہے''۔ امام محمدؒ نے فرمایا: ''ہماری رائے یہ ہے کہ ایسی صورت میں جب تک نمازی کو یقین نہ ہو کہ یہ گیلا پن وضو کرنے کے بعد ہوا ہے، تب تک وہ نماز جاری رکھے گا، نہ اس کا اعادہ کرے گا، نہ ہتھیلیاں زمین پر مار کر اپنے چہرے اور ہاتھوں پر پھیرے گا، ہاں البتہ اگر اسے یقین ہو کہ ایسا وضو کے بعد ہوا ہے تو پھر وہ وضو کا اعادہ کرے گا''۔۲۵۵

﴿۲۶۰﴾ کیا امام محمدؒ کے نزدیک استصحاب اثبات ودفع دونوں کے لیے حجت ہے یا صرف دفع کے لیے حجت ہے؟

بعض علماء یہ ثابت کرتے ہیں۲۵۶ کہ احناف عام طور پر اس رائے کے قائل ہیں کہ استصحاب دفع کے لیے تو حجت ہے، اثبات کے لیے حجت نہیں ہے، یعنی اس کے ساتھ کوئی نئے حقوق پیدا نہیں ہوتے، بلکہ پہلے سے ثابت شدہ حقوق ہی برقرار رہتے ہیں۔

امام محمدؒ نے جن مسائل میں استصحاب کو اختیار کیا ہے، ان سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اسے صرف دفع کے لیے ہی حجت سمجھتے ہیں۔ مفقود الحال آدمی کی میراث کے بارے میں امام سرخسیؒ کا بیان ہے۲۵۷ کہ ایسا آدمی اپنے مال کے حق میں زندہ تصور کیا جائے گا، مگر غیر کے مال کے حق میں مردہ تصور کیا جائے گا، لہٰذا اس کے مال کا نہ کوئی وارث بن سکے گا اور نہ اس کے ورثاء کے درمیان ہی اس کا مال تقسیم کیا جا سکے گا، تا آنکہ اس کی موت کا یقین ہو جائے۔ نہ اسے اس کے کسی عزیز کی

میراث دی جائے گی، جبکہ وہ اس کی یقینی حالت معلوم ہونے سے قبل فوت ہو جائے، تاہم مفقود الحال کا حصۂ میراث اسی طرح موقوف رکھا جائے گا، جس طرح حمل میں موجود بچے کا حصہ موقوف رکھا جاتا ہے، کیونکہ اس کا زندہ ہونا معلوم ہے، اور جس کے ثبوت کا علم ہو تو اس میں اصل اس کا زندہ ہونا ہے، البتہ استصحابِ حال کے اعتبار سے اس کے زندہ ہونے کا حکم، اس کے اسی حالت پر باقی رکھنے کے لیے حجت ہے، مگر اُس حکم کے اثبات کے لیے حجت نہیں ہے جو ثابت نہیں ہے۔

اسی طرح اگر کسی کے قبضے میں کوئی گھر ہو اور اس کے بارے میں معروف یہی ہو کہ وہ اسی کا گھر ہے، کیونکہ گھر اسی کے قبضہ میں ہے، پھر اس گھر سے متصل دوسرا گھر فروخت کر دیا گیا تو اس گھر والے نے شفعے کے ذریعے فروخت شدہ مکان کا مطالبہ کیا، لیکن خریدار نے اپنی ملکیت والا گھر مطالبہ کرنے والے کو دینے سے انکار کر دیا، تو اس صورت میں شفعے کی بناء پر اس کے حق میں فیصلہ نہیں کیا جائے گا، تا آنکہ وہ خریدار کے خلاف ثبوت پیش کرے کہ یہی اس کا مالک ہے، کیونکہ شفعہ کرنے والا جس سبب سے اس کے حصول کا دعویٰ کر رہا ہے، وہ استصحابِ حال سے ثابت ہے جو اثبات اور الزام کے لیے حجت نہیں ہے، لہٰذا خریدار پر الزام ثابت کرنے کے لیے اس کے خلاف ثبوت پیش کرنا لازم ہے۔۲۵۸

سدِ ذرائع

﴿۲۶۱﴾ امام محمد سے مروی بعض مسائل سے، اگرچہ ان کی تعداد بہت زیادہ نہیں ہے، معلوم ہوتا ہے کہ وہ سدّ ذرائع کو اختیار کرتے ہیں۔ ان کی رائے ہے کہ جو چیز نشہ آور ہے، اس کی زیادہ مقدار حرام ہے اور کم مقدار بھی حرام ہے۔ اسی طرح ربا (سود) کے اسباب ومحرکات بھی حرام ہیں۔ معصیت کے ارادے سے چلنا بھی معصیت ہے۔۲۵۹

امام محمد کے نزدیک محرم (احرام باندھنے والا) حج کے دوران میں جو خوشبو چاہے، لگا سکتا ہے، مگر جب آپؒ نے دیکھا کہ لوگ بہت زیادہ خوشبو لگا رہے ہیں اور کچھ قبیح حرکات بھی کر رہے ہیں تو آپ نے اسے ناپسند کیا۔ امام مالک بھی اس کے قائل ہیں۔۲۶۰

امام محمدؒ نے مذکورہ لوگوں کے طرزِ عمل کو ناپسندیدگی کی نگاہ سے دیکھا اور اسے امر قبیح قرار دیا، جب کہ اس سے قبل آپ محض سدّ ذریعہ کی وجہ سے اس میں کوئی حرج نہ سمجھتے تھے، کیونکہ اس طرح فریضۂ حج کلی طور پر اللہ کے لیے تجرد اختیار کرنے کی صورت میں اپنا تقدس کھو بیٹھتا ہے، اور کلی طور پر متاعِ دنیا سے اجتناب کے سبب اس کی روح باقی نہیں رہتی۔

امام محمدؒ کا بیان ہے کہ جس نے اپنے چرنے والے اونٹ چند درہموں میں فروخت کر دیے، خواہ اس سے اس کا مقصد زکوٰۃ سے راہ فرار اختیار کرنا ہو، یا نہ ہو، اس پر زکوٰۃ کی ادائیگی نئے سال سے ہر حال میں لازم ہو گی۔

امام ابو یوسفؒ اس کے اس طرزِ عمل کو ناپسند نہیں کرتے، جبکہ امام محمدؒ اس کی یہ علت بیان کرتے ہوئے ناپسند کرتے ہیں کہ زکوٰۃ خالصتاً عبادت ہے اور عبادت سے فرار مومن کے شایانِ شان نہیں ہے۔ ۲۶۱

اس سے یہ بات واضح طور پر سامنے آتی ہے کہ امام محمدؒ حقوق ساقط کرنے کی غرض سے حیلوں کو ناپسند کرتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان کا اس مسئلے میں امام ابو یوسفؒ سے اختلاف ہے۔ اسی طرح اسقاطِ شفعہ، ابطالِ استبراء (عورت کا اتنی مدت انتظار کرنا کہ واضح ہو جائے کہ وہ حمل سے نہیں ہے۔) اور حیلہ اختیار کرنے کے بارے میں امام محمد کو ان سے اختلاف ہے، ۲۶۲ اور یہ تمام مسائل سدّ ذریعہ سے تعلق رکھتے ہیں۔

اس اصل (سدِّ ذریعہ) کو اختیار کرنے کے قبیل سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ اگر مریض مرض الموت میں یہ اقرار کرے کہ اس کے کسی وارث کا اس کے ذمے کچھ مال ہے تو اسے باطل قرار دیا جائے گا، تاکہ اس کا یہ مقصد پورا نہ ہو سکے کہ اس کا ایک وارث اپنے حق سے زیادہ وصول کر لے اور دیگر ورثاء یا تو اپنے کچھ حق سے، یا پورے حق سے محروم ہو جائیں، نیز مرض الموت میں تین طلاقوں کو بھی باطل قرار دیا جائے گا، کیونکہ بیوی اس کی میراث کی وارث ہو گی۔ اگر وہ مر جائے تو بیوی عدت میں متصور ہو گی، کیونکہ مریض کا ارادہ اپنی بیوی کو اس کے حقِ میراث سے محروم کرنے کا تھا۔ لہٰذا اس کا یہ ارادہ اسی پر الٹ دیا جائے گا اور وہ میراث کی حق دار قرار پائے گی۔ ۲۶۳

﴿۲۶۲﴾ امام محمدؒ کے مذہب کے برعکس، امام ابوحنیفہؒ سے مروی بعض مسائل سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ قیاس کو سدّ ذرائع پر مقدم رکھتے تھے۔ امام محمدؒ کی رائے اس سلسلے میں اپنے شیخ کی رائے کے برعکس ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کا مذہب یہ ہے کہ انگوروں کی بیل کو اس شخص کے ہاتھ فروخت کرنا جائز ہے جو اس کے انگوروں سے شراب بناتا ہے اور اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اسی طرح اس شخص کو زمین فروخت کرنا بھی جائز ہے جو اس میں انگور کی بیل لگائے تاکہ اس کے انگوروں سے شراب تیار کرے۔ قیاس بھی اسی کا متقاضی ہے، لیکن امام محمدؒ اور امام ابویوسفؒ اسے استحساناً مکروہ سمجھتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ پھل کا رس، یا انگور شراب بنانے والے کو فروخت کرنا، دراصل معصیت میں اس کی اعانت کرنا اور تقویت پہنچانا ہے، جو کہ حرام ہے۔۲۶۴

میرے اس بیان سے واضح ہوتا ہے کہ امام محمدؒ نے سدّ ذرائع کو بربنائے احتیاط، یا بربنائے زہدو تقویٰ اختیار کیا ہے۔ یہ اس بات کی تائید ہے جیسا کہ گزر چکا ہے۲۶۵ کہ امام موصوف کسی ایسے حیلے کو ہرگز اختیار نہ کرتے تھے، جو کسی بھی صورت میں شرعی قاعدے کے خلاف ہو۔

ماقبل شریعتیں

﴿۲۶۳﴾ امام سرخسیؒ نے اصول۲۶۶ میں، ''پہلی شریعتوں'' کے عنوان سے ایک فصل قائم کی ہے، جس کے شروع میں اُنہوں نے اس بارے میں بعض علماء کے اقوال بیان کیے ہیں، پھر فرمایا ہے کہ ہمارے نزدیک صحیح ترین بات یہ ہے کہ جو حکم کتاب اللہ سے ثابت ہو، یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان سے ثابت ہو، وہی ماقبل شریعت ہے، کیونکہ اس پر عمل کرنا ہی ہمارا فرض ہے، اس بناء پر کہ وہ ہمارے نبیؐ کی شریعت ہے، جب تک کہ اس کا ناسخ معلوم نہ ہو، لیکن جو حکم اہل کتاب کی تحریر سے معلوم ہو، یا جو مسلمانوں نے ان کی کتابوں سے سمجھا ہے تو اس کی اتباع لازم نہیں ہے، کیونکہ دلیلِ قطعی سے یہ ثابت ہو چکا ہے کہ انہوں نے کتابِ الٰہی میں تحریف کی ہے، لہٰذا ان کی نقل اس بارے میں معتبر نہ ہوگی، کیونکہ اس بات کا شبہ ہے کہ یہ نقل شدہ چیز ان کی تحریفات میں سے ہو۔ مسلمانوں کا ان کی کتابوں سے سمجھنا بھی معتبر نہیں ہے۔ ہوسکتا ہے کہ یہ اس حصے میں سے ہو جسے

انہوں نے بدل ڈالا ہے۔ اس مسلک کی دلیل یہ ہے کہ امام محمدؒ نے **کتاب الشرب** میں معاہدے کے ذریعے پانی کی تقسیم کے جواز پر اس ارشاد الٰہی سے استدلال کیا ہے: **ونبئهم أن الماء قسمة بينهم**، یعنی انہیں بتادو کہ پانی ان کے درمیان منقسم ہے، نیز اس ارشاد الٰہی سے: جواز ثابت ہے **هذه ناقة لها شرب ولكم شرب يوم معلوم**، یعنی یہ ایک اونٹنی ہے، پانی پینے کی ایک باری اس کے لیے ہے، اور ایک متعین دن تمہارے پینے کے لیے ہے۔ دراصل ان آیات میں اللہ تعالیٰ نے حضرت صالح علیہ السلام کے بارے میں خبر دی ہے۔ یہ معلوم ہے کہ امام موصوف نے یہ استدلال ہماری شریعت میں اس حکم کے باقی رہنے کے اعتقاد کے بعد ہی کیا ہے۔

امام سرخسیؒ کا یہ بیان اس کی دلیل ہے کہ احناف انبیاء کی سابقہ شریعتوں میں سے صرف اسی حصے کو قبول کرتے ہیں جس کی قرآن نے خبر دی ہے، یا رسولؐ نے اسے بیان کیا ہے اور اس کا کوئی ناسخ نہ ہو۔ امام محمدؒ نے معاہدے اور موافقت کے ذریعے پانی کی تقسیم کے بارے میں جو مذہب اختیار کیا ہے، وہ دراصل ماقبل شریعتوں کو قبول کرنے میں احناف کے مذہب کی عملی صورت ہے۔

چونکہ پہلی شریعتوں کے احکام کو محدود مسائل کے بارے میں اختیار کیا جاتا ہے اور انہیں اختیار کرنے کی بنیاد نصوص قرآنی اور سنتِ نبویہؐ ہے، اس لیے ان شرائع کو اسلامی قانون سازی کے ایک مستقل مصدر و مأخذ ہونے کا درجہ حاصل نہیں ہے۔ ۲۶۷

مصلحت اور امام محمد کا اسے خصوصی اہمیت دینا

﴿۲۶۴﴾ یہ وہ اصول ہیں جن پر امام محمدؒ کی فقہ کا دار و مدار ہے اور وہ مجموعی طور پر نص اور اجتہاد پر مبنی ہیں، تاہم اجتہاد امام موصوف کے نزدیک لوگوں کی آسانی کے پیشِ نظر اور ان کے ہاں مروّج عرف پر عمل کرنے کے لحاظ سے مصلحت کا پابند ہے۔ ان اصول پر گزشتہ بحث کے دوران میں مصلحت اور امام محمدؒ کی آراء میں اس کی اہمیت کی طرف اشارے کیے جا چکے ہیں۔ مزید براں **الأصل** ۲۶۸ میں امام محمدؒ کا قول ہے کہ اگر نگران یتیم کے حق کے بارے میں صلح کا رویہ اختیار کرے اور صلح کا رویہ یتیم کے لیے بہتر ہو، تب تو رویہ جائز ہے، اور اگر یتیم کے لیے برا ہو تو پھر جائز

نہیں اسی طرح اگر اس نے اپنی ذات کے لیے یتیم کے سامان میں سے کوئی چیز خریدی، اگر یہ یتیم کے حق میں بہتر ہے تو جائز ہے، ورنہ بیع باطل ہوگی۔

چنانچہ حقِ یتیم کے بارے میں مصالحت اور اس کے سامان کی خریداری یتیم کی مصلحت سے وابستہ ہے۔ جس بات میں یتیم کا فائدہ ہوگا، وہ جائز ہے اور جس میں اس کا فائدہ نہ ہوگا، وہ باطل ہے۔ یہ حکم اس عام قاعدے سے ماخوذ ہے، جو ولی کے اپنے زیر تولیت فرد کے مال میں تصرف کرنے کے جواز کے ساتھ خاص ہے، یعنی جس تصرف میں اس کی مصلحت اور فائدہ ہو، وہ جائز ہے، اور جس تصرف میں اس کی مصلحت اور فائدہ نہ ہو، وہ ناجائز ہے۔

امام سرخسی شرح السیر الکبیر میں بیان کرتے ہیں ۲۶۹ کہ امام محمدؒ نے فرمایا: ''اگر مشرک ریاست کے کچھ شہری مسلمانوں سے امان طلب کریں، لیکن ان لوگوں کا حکمران اسے ناپسند کرے جس کے ساتھ مسلمان کا امانتوں کے بارے میں باہمی معاہدہ ہے، اور ہمارے [مسلمانوں کے] رہائن [گروی رکھے ہوئے لوگ] اس کے پاس ہوں اور وہ کہے کہ اگر تم نے اس کی رعایا کے افراد کو امان دی تو ہم تمہارے رہائن کو قتل کر دیں گے، یا انہیں غلام بنالیں گے، اور اگر تم نے انہیں امان نہ دی تو ہم تمہارے رہائن تمہیں واپس لوٹا دیں گے، تو اس معاملے میں مسلم حکمران اور دیگر مسلمان غور کریں گے۔ اگر مشرک ریاست کے افراد کو امان دینے سے انکار کر کے وہ اپنے رہائن واپس لے سکتے ہیں تو یہ مسلمانوں کے لیے بہتر ہے، لہٰذا امان دینے سے انکار کر دیں، اور اگر امان طلب کرنے والوں کو امان دینے میں مسلمانوں کا فائدہ ہے تو حاکم وقت انہیں امان دے دے۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ اس صورت حال میں امان دینے، یا نہ دینے کا انحصار مسلمانوں کی مصلحت کے وجود اور عدم وجود پر ہے۔

مولانا عبدالحی لکھنوی ۲۷۰ نے امام محمدؒ سے روایت نقل کی ہے کہ انہوں نے فرمایا: ''جہاں تک سامانِ تجارت کے کسی علاقے میں لے جانے کا تعلق ہے تو ہر وہ علاقہ جہاں کے باشندوں کے لیے یہ سامان ضرر کا باعث ہو، وہاں اس کی تجارت کرنا مناسب نہیں ہے۔ اگر وہاں ایسی اشیاء

کی کثرت ہو جائے اور وہاں کے باشندوں کے لیے ضرر کا باعث نہ رہے تو پھر وہاں اس کی تجارت کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

امام محمدؒ کی یہ وضاحت یہ بات طے کر دیتی ہے کہ احکامِ معاملات مصلحت کے وجود و عدم وجود کے ساتھ وابستہ ہیں، اس لیے امام موصوف نے ایک حالت میں سامانِ تجارت لے جانے سے منع کیا ہے، جبکہ دوسری حالت میں اس کی اجازت دی ہے۔ ان دونوں حالتوں میں اگر کوئی فرق ہے تو صرف یہ کہ ایک میں ضرر کا پہلو یقینی ہے، جبکہ دوسرے میں نہیں ہے، لہٰذا ضروری ہے کہ مصلحت کی رعایت رکھتے ہوئے، ضرر کو روکا جائے۔ ۲۷۱

امام محمدؒ اپنے اجتہاد میں مصلحت کو اسی طرح مدنظر رکھتے ہیں جس طرح دوسری چیزوں میں اسے ملحوظِ خاطر رکھتے ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ یہ (مصلحت کی رعایت) امام محمدؒ کی فقہ کی وہ خصوصیت ہے جو مختلف ابوابِ فقہ میں پھیلی ہوئی آپؒ کی آراء کا تتبع کرنے سے معلوم ہوتی ہے۔

امام محمدؒ کے فقہی اصول پر گفتگو کے دوران میں ان کی فقہ کے بعض خصائص کا تذکرہ کر چکا ہوں، جیسے ورع، احتیاط، تیسیر اور رفع حرج۔ اب میں ان خصائص اور دیگر چیزوں کو قدرے تفصیل سے پیش کروں گا۔

فقہِ محمد میں زُہد و ورع کا پہلو

﴿۲۶۵﴾ امام محمدؒ، جیسا کہ ان کی بعض مرویات سے اندازہ ہوتا ہے، ایک مسلمان کے اندر چھپے، یا کھلے خوفِ خدا کے احساسات و جذبات کا ہر حال میں لحاظ رکھتے ہیں، اور اسے مزید اجاگر کرنے کی کوشش کرتے ہیں، مثلاً آپ کی رائے میں عورت کے لیے جائز ہے کہ وہ جتنے مال پر چاہے، اپنے خاوند سے خلع لے لے، مگر اپنے اس قول کے فوراً بعد فرماتے ہیں کہ ہم شوہر کے لیے پسند نہیں کرتے کہ وہ اس مال سے زیادہ واپس لے، جتنا وہ بیوی کو (مہر وغیرہ کی صورت میں) دے چکا ہے۔ خواہ نشوز (تعلقات میں کشیدگی) بیوی کی طرف ہی سے ہو، لیکن اگر نشوز مرد کی طرف سے ہو، تب بھی ہم اس کے لیے پسند نہیں کرتے کہ وہ اس سے کم وصول کرے، اور نہ یہ کہ زیادہ وصول

کرے۔ اگر وہ زیادہ وصول کرے تو قضاءً جائز ہے، مگر اس کے اور اس کے رب کے درمیان جو معاملہ ہے، اس کی بناء پر مکروہ ہے۔۲۷۲

امام محمدؒ کے نزدیک کسی معاملے کا قضاءً جواز کامل اباحت کا ذریعہ نہیں ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ پوشیدہ رازوں اور دل کے بھیدوں سے بھی واقف ہے، وہ ظالم اور غیر ظالم کو خوب جانتا ہے، لہٰذا انسان پر لازم ہے کہ وہ ہر اس معاملے میں اللہ سے ڈرے جسے وہ انجام دے رہا ہے، یا چھوڑ رہا ہے، اپنے اور اپنے رب کے درمیان تعلق کو ہمیشہ درست رکھے۔ بلا شبہ یہی ایمان کا راستہ اور اسلام کا بنیادی اصول ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ اگر کسی نے ایسی عورت سے نکاح کر لیا، جس سے نکاح کرنا اس کے لیے حلال نہ تھا، خواہ اس نے جان بوجھ کر ایسا کیا ہو، یا بے جانے بوجھے اور اس کے ساتھ ہم بستری کر لی، تو اس پر حد جاری نہ ہوگی، تاہم اگر اس نے جان بوجھ کر یہ کام کیا ہو تو اسے سخت سزا دی جائے گی۔ امام محمدؒ کا مذہب یہ ہے کہ اگر اس نے جان بوجھ کر ایسا کیا ہے تو اس پر حد جاری ہوگی۔۲۷۳

اس مسئلے میں امام محمدؒ کی رائے زہد و ورع کا اثر لیے ہوئے ہے، کیونکہ جو شخص حرمت کو جاننے کے باوجود نکاح کرنے کی جسارت کرتا ہے، وہ دراصل شریعت کا مذاق اڑاتا ہے اور اسے کھیل کود سمجھتا ہے۔ یہ معصیت و نافرمانی کی انتہاء ہے، اور اس کی سزا اس کے سوا کچھ نہیں کہ اس پر حد لازم کی جائے، تاکہ اسے تنبیہ ہو، اور مسلمان ہونے کی حیثیت سے اپنی ذمہ داری کا احساس ہو، اور وہ اللہ سے ڈرے، اور اپنے آپ کو اس کی حدود کا پابند بنائے۔

اس حالت میں (یعنی جان بوجھ کر) نکاح کرنے میں کسی شبے کی گنجائش نہیں کہ اس کی بناء پر حد ساقط کر دی جائے، جیسا کہ امام ابوحنیفہ کی رائے ہے۔ امام محمدؒ کے نزدیک یہ حالت حد کے وجوب کے عوامل میں سے ایک عامل ہے۔ یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ امام محمدؒ اپنی آراء اور اپنی فقہ میں ورع کو خاص اہمیت دیتے ہیں۔

﴿۲۶۶﴾ امام محمدؒ سے منقول بہت سے مسائل میں ورع کا پہلو ہر صورت میں پیش نظر رہتا ہے، مثلاً

احتیاط، شبہات کے مواقع سے اجتناب، کسی کام کو اس وقت تک نہ کرنا، جب تک اس بات کا یقین نہ ہو کہ اس میں گناہ کا ادنیٰ شائبہ بھی نہیں ہے۔ اس کی ایک مثال یہ ہے کہ اگر ایک عورت کو ہر ماہ کے شروع میں سات دن حیض آتا تھا، پھر چھ دن آنے لگا، اس کے بعد حیض آنا ہی بند ہو گیا تو ایسی صورت میں وہ انتظار کرے گی، اِلّا یہ کہ نماز کے فوت ہونے کا اندیشہ ہو۔ اگر اسے نماز کے فوت ہو جانے کا اندیشہ ہو تو وہ غسل کر کے نماز پڑھ لے۔ اس کے بعد امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ میں پسند نہیں کرتا کہ اس کا شوہر اس سے قربت کرے، جب تک کہ حیض کے اتنے دن ختم نہ ہو جائیں جتنے دن اس کی عادت تھی، (یعنی سات دن) تاکہ یقینی حکم پر عمل ہو۔۲۷۴

فقہ محمد میں احتیاط کا پہلو

﴿۲۶۷﴾ امام محمدؒ کی فقہ میں احتیاط کا پہلو نمایاں ہے،۲۷۵ جو عبادات کے مسائل میں سب سے زیادہ نمایاں ہے۔ امام سرخسیؒ کا بیان ہے کہ عبادات کے مسائل میں احتیاط کو ملحوظ رکھنا بھی ایک فقہی اصول ہے۔۲۷۶

کشف الأسرار کے مؤلف رقمطراز ہیں کہ اگر زکوٰۃ میں پانچ عمدہ درہموں کی جگہ پانچ ردی درہم ادا کر دیے گئے تو شیخین کے نزدیک جائز ہے، جب کہ امام محمدؒ اسے مکروہ سمجھتے ہیں۔ ان کی دلیل یہ ارشادِ الٰہی ہے: ولا تیمموا الخبیث منه تنفقون، یعنی اپنے مال میں سے ردی دینے کا قصد نہ کرو۔ اس کے بعد صاحبِ کشف الاسرار لکھتے ہیں کہ امام محمدؒ نے اس عبادت کے مسئلے میں احتیاط کا پہلو مدِّ نظر رکھا ہے اور فرمایا ہے کہ وہ مال ادا کرے جو درمیانے اور متوسط درجے کا ہو۔۲۷۷

امام محمدؒ نے جس طرح عبادات کے مسائل میں احتیاط کا پہلو مدِ نظر رکھا ہے، کیونکہ عبادت کے لیے ضروری ہے کہ وہ خالصتاً اللہ ہی کے لیے ہو، اس میں کسی چیز کا شائبہ تک نہ ہو، اسی طرح ہر اس معاملے میں بھی اس کا اہتمام کیا ہے جس کا تعلق تحریم سے ہے۔ اس میں حرمت کے پہلو کو غالب رکھا ہے اور اس سے پہلوتہی کو لازم قرار دیا ہے، مثلاً اگر ایک عورت کے پستانوں میں دودھ

اترا ہوا ہو اور اس کا شوہر اسے طلاق دے دے، عورت دوسرے آدمی سے نکاح کر لے اور اس کا دودھ اتر آئے تو امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق وہ دودھ پہلے شوہر کی طرف سے شمار ہوگا، لہٰذا اگر وہ اس کے بعد بچہ جنم دے تو وہ دوسرے شوہر کا ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر یہ معلوم ہو کہ یہ دودھ دوسرے حمل سے ہے تو وہ دوسرے شوہر کا شمار ہوگا، اور پہلے دودھ کو منقطع تصور کیا جائے گا۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ میں اس سلسلے میں استحسان سے کام لیتے ہوئے کہتا ہوں کہ یہ دودھ دونوں شوہروں کا شمار ہوگا، یہاں تک کہ دوسرے خاوند کا بچہ جنے۔ امام موصوف کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اگر پہلے سے دودھ موجود تھا تو وہ پہلے شوہر کا شمار ہوگا، اور جو حمل کی صورت میں اضافہ ہوا ہے وہ دوسرے کا شمار ہوگا، جبکہ حرمت کا باب مبنی بر احتیاط ہے، لہٰذا دونوں شوہروں سے حرمت ثابت ہوگی (اگر اس دوران میں کسی بچے نے اس عورت کا دودھ پیا)۔ ۲۷۸

امام ابو یوسفؒ کی رائے پہلے یہ تھی کہ اگر انگور کے رس کو اتنا پکا دیا جائے کہ وہ آدھا رہ جائے تو اس کے پینے میں کوئی حرج نہیں ہے، پھر انہوں نے اس قول سے رجوع کر لیا اور فرمایا کہ جب تک پکے ہوئے انگور کو آگ پر پکانے سے اس کے دو حصے ختم نہ ہو جائیں اور ایک حصہ باقی نہ رہ جائے، تب تک اس کا پینا حلال نہیں ہے۔ یہی قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔ امام محمدؒ تہائی حصہ باقی رہنے کی صورت میں بھی اس کے پینے کو مکروہ سمجھتے ہیں، اور ایک روایت کے مطابق آپ اس کے بارے میں توقف اختیار کرتے ہیں، اور دوسری روایت کے مطابق اگر وہ نشہ آور ہو تو سارے کو حرام قرار دیتے ہیں۔ یہی قول امام شافعیؒ کا ہے۔ ۲۷۹

راجح روایت یہی ہے کہ امام محمدؒ انگور کے اِس سارے رس کو حرام قرار دیتے ہیں۔ آپ سے مروی ہے کہ آپ تمام نشہ آور مشروبات کو مطلقاً حرام قرار دیتے ہیں، خواہ ان کی مقدار کم ہو یا زیادہ۔ احناف کے ہاں آپؒ ہی کی رائے کے مطابق فتویٰ دیا جاتا ہے۔ ۲۸۰

﴿۲۶۸﴾ اس سے واضح ہوتا ہے شیخین اور امام محمدؒ کے درمیان بعض اسبابِ اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ امام محمدؒ بہت زیادہ احتیاط سے کام لیتے ہیں۔ اس کا مطلب شیخین کو عدمِ احتیاط سے متہم کرنا نہیں ہے، کیونکہ بعض مسائل میں انہوں نے بھی احتیاط سے کام لیا ہے۔ قطع نظر اس سے کہ مسائل

کے حل کرنے میں ہر فقیہ کی اپنی ذاتی ترجیح اور اپنے اجتہاد میں اپنا ایک خاص میلان طبع ہوتا ہے۔ وہ کسی ایسی رائے کا اظہار نہیں کرتا، جس کی صحت اور جواز کے بارے میں شرعاً اسے شک ہو، تاکہ اس کی رائے ان دلائل کے موافق ہو جو وہ اس کے لیے مناسب سمجھتا ہے۔ میری رائے یہ ہے کہ امام محمدؒ کی فقہ میں ورع اور احتیاط کا پہلو، فطری طور پر ان کی اٹھان، ان کی حیات اور ان کی شخصیت کا عکاس اور ترجمان ہے۔ آپ وہ شخصیت ہیں جس نے اسلام کے مقدس پیغام کی خاطر زہد، ورع اور حصولِ علم کے لیے پوری تن دہی اور یکسوئی کے ساتھ اپنے آپ کو وقف کیے رکھا اور جس مسئلے کے بارے میں آپ کو احساس تھا کہ اللہ کے حضور اس کے متعلق جواب دہی کرنا پڑے گی۔ آپ نے وہاں تقویٰ کے پہلو کو بھی ملحوظ رکھا۔

فقہ محمد میں تیسیر کا پہلو

﴿۲۶۹﴾ امام محمدؒ نے جس طرح احتیاط کا پہلو اختیار کیا، اسی طرح آپ نے تیسیر کا پہلو بھی پیش نظر رکھا ہے، لیکن وہاں جہاں کوئی نص موجود نہ ہو۔ اس میں کوئی تضاد یا تناقض نہیں ہے، اس لیے کہ تیسیر کا مطلب واجبات یا مستحبات کی ادائیگی میں کوتاہی اور سستی نہیں ہے، بلکہ مبالغہ آمیزی، غلو اور تکلف سے بالاتر ہو کر شریعت کے اوامر و نواہی کی ادائیگی پر پابندی کی ایک سنجیدہ کوشش کا نام ہے، تاآنکہ لوگ اپنے اوپر عائد ذمہ داریوں کو ادا کرنے میں اپنے دلوں کے اندر کوئی تنگی محسوس نہ کریں۔ اسی کے ذریعے شعائرِ دینی کو نظر انداز کرنے کے بجائے ان کی حفاظت کی جاتی ہے، تنگی یا حرج کا احساس کیے بغیر پوری رغبت اور شوق سے انہیں ادا کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ اسی بناء پر ان شعائر کا وہ اثر ہے جس کی خاطر انہیں مشروع قرار دیا گیا ہے، یعنی دینی تہذیب، معاملاتِ زندگی کی درستی، ان کی اصلاح اور کامیابی کا سرچشمہ ہے اور اسی کی بدولت تیسیر اپنی جوہری حیثیت سے احتیاط کا روپ اختیار کر لیتی ہے۔ اس مفہوم کے لحاظ سے عبادات کے ساتھ اس کا مضبوط رشتہ قائم ہو جاتا ہے۔

جہاں تک معاملات کا تعلق ہے، وہ چونکہ لوگوں کے درمیان منافع کے باہمی تبادلے کا

میدان ہے، اس لیے امام محمدؒ نے ان میں تیسیر سے بہت زیادہ کام لیا ہے۔ وہ ہر اس صورت کو مسترد کر دیتے ہیں جس کا نتیجہ تنگی اور حرج ہو، جب تک نص موجود نہ ہو، ۲۸۱ وہ حتی الوسع آسانی کا راستہ نکالتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ آپ نے اہل مدینہ کے اس مسلک پر گرفت کی ہے کہ وہ گمان کی بناء پر لوگوں کے درمیان طے پانے والی بیع اور ان کی صلح کو باطل قرار دیتے ہیں۔ اس ضمن میں وہ حضرت عمرؓ سے مروی یہ روایت پیش کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: ''مسلمانوں کے درمیان ہر قسم کی صلح جائز ہے، سوائے اس کے جو کسی حرام کو حلال کر دے، یا کسی حلال کو حرام کر دے۔ ۲۸۲

﴿۲۷۰﴾ عبادات کے جن مسائل میں امام محمدؒ نے تیسیر کو اختیار کیا ہے، ان کی ایک مثال یہ روایت ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے مذہب کے مطابق رات کے نصف آخر میں فجر کی اذان دینے میں کوئی حرج نہیں ہے، جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک اذانِ فجر کو دیگر نمازوں کی اذان پر قیاس کیا جائے گا۔ قبل از وقت فجر کی اذان دینے میں لوگوں کو ضرر پہنچانا ہے، کیونکہ یہ ان کی نیند کا وقت ہے اور یہ اذان ان کے لیے پریشانی کا باعث بنے گی، اس لیے یہ مکروہ ہے۔ ۲۸۳

امام محمدؒ نے الموطا میں امام ابوحنیفہؒ سے، انہوں نے ابو اسحق سے، ابو اسحق نے سبیعی سے، انہوں نے اسود بن یزید سے اور انہوں نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی بیویوں سے ہم بستری کرتے تھے، سو جاتے تھے اور پانی کو چھوتے تک نہ تھے، پھر اگر رات کے حصے میں بیدار ہو جاتے تو دوبارہ ہم بستری کرتے اور غسل کر لیتے۔

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث لوگوں کے لیے زیادہ نرمی اور آسانی کا باعث ہے اور یہی امام ابوحنیفہؒ کا بھی قول ہے۔ ۲۸۴

امام محمدؒ سے دریافت کیا گیا کہ اگر کسی پانی کے برتن میں کوئی مچھر یا کھٹمل گر کر مر جائے تو اس کا کیا حکم ہے؟ آپ نے فرمایا: ''ایسے پانی سے وضو کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے''۔ آپ سے کہا گیا کہ اس کا تو خون بھی ہوتا ہے؟ فرمایا! ''اس سے کچھ نہیں ہوتا''۔ یہ سوال آپ سے اس لیے کیا گیا کہ آپ کی رائے یہ ہے کہ ہر وہ جانور جس میں خون نہیں ہوتا، اگر وہ پانی میں گر کر مر جائے تو اس سے پانی ناپاک نہیں ہوتا۔ ۲۸۵

یہ اور اس قسم کے مسائل اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ امام محمدؒ عبادات میں لوگوں کی آسانی کو ملحوظ خاطر رکھتے تھے۔۲۸۶

عبادات کے باب میں تیسیر سے متعلق ایک مسئلہ یہ بھی ہے کہ عموماً پیش آنے والا معاملہ حکم نجاست کی تخفیف میں مؤثر ہے، کیونکہ امام موصوف کے بارے میں مروی ہے کہ جب آپ نے دیکھا کہ رے شہر کی سڑکیں اور سرائیں گوبر سے بھری پڑی ہیں اور لوگوں کو اس کی وجہ سے سخت مشکلات کا سامنا ہے تو آپ نے فتویٰ دیا کہ گوبر سے ملوث کپڑے میں نماز پڑھنا جائز ہے، خواہ گوبر کتنا ہی زیادہ ہو،۲۸۷ تاہم عمومی مشکل کی وجہ سے تیسیر کو اختیار کرنا اس سے مشروط ہے کہ اس کے مقابلے میں کوئی نص موجود نہ ہو، کیونکہ اگر نص موجود ہو تو پھر مشکل کی وجہ سے تیسیر کی کوئی حیثیت نہیں ہے۔۲۸۸

عرف کے بارے میں گفتگو کرتے ہوئے، معاملات سے متعلق میں بعض وہ مسائل بیان کر چکا ہوں جن میں امام محمدؒ نے لوگوں کی آسانی کے پیشِ نظر تیسیر کو اختیار کیا ہے۔ اس بات کی طرف اشارہ کرنا مناسب ہوگا کہ عرف کا لحاظ رکھنا، اور اس پر احکام کی بنیاد رکھنا دراصل لوگوں کی آسانی اور ان سے مشکل کو دور کرنے کی غرض سے ہوتا ہے، تاکہ لوگ اپنے معاملات میں خاص طور پر مشقت اور تنگی کا شکار نہ ہوں۔

فقہ محمد میں عملیت اور اعتدال

﴿۲۷۱﴾ امام محمدؒ کی فقہ کے خصائص میں سے ایک خاصیت اس کا واقعاتی اور معتدل ہونا ہے۔ اس کے واقعاتی اور عملی ہونے کا ثبوت یہ ہے کہ آپؒ لوگوں کے عُرف ورواج کو اہمیت دیتے تھے، لوگوں کے ساتھ خود رابطہ کر کے ان سے ان کے کاموں کے بارے میں دریافت کرتے تھے، تاکہ ان کے بارے میں آپؒ کے جاری کردہ احکام ان عرفوں اور رواجوں کے زیادہ قریب ہوں، جن پر لوگ عمل پیرا ہیں، بشرطیکہ وہ اصول واحکام شریعت میں سے کسی اصل اور حکم کے خلاف نہ ہوں۔

اس کے ساتھ ساتھ امام محمدؒ زمان ومکان کی تبدیلی کی وجہ سے عرف کے بدل جانے کا بھی

لحاظ رکھتے تھے، جیسا کہ آپ لغت کو عرف کے تابع رکھتے تھے۔ خاص طور پر ایمان (قسموں) کے معاملے میں۔ بعض اوقات آپؒ ایسے کلمات بھی استعمال کرتے تھے جو عام لوگوں کی زبانوں پر جاری تھے۔ اگر چہ وہ عربی الاصل، یا فصیح نہیں ہوتے تھے۔ مقصود یہ ہوتا تھا کہ لوگوں سے اسی محاورے اور زبان میں بات کی جائے جسے وہ سمجھتے اور جانتے ہیں۔

امام محمدؒ کا کثرت سے فرضی مسائل پر گفتگو کرنا، آپ کی فقہ کے واقعاتی اور عملی ہونے میں مانع نہیں ہے، کیونکہ یہ مسائل وقوع پذیر ہونے والے مسائل سے الگ نہیں ہیں۔ اگر چہ ان میں سے بعض کے فرض اور تصور کرنے میں بُعد نظر آتا ہے، تاہم ان کا پیش آنا ممکن ہے۔ امام موصوف کی فقہ تفریع مسائل کا مرکز ہے، جس میں امام موصوف مشہور ہیں، حتیٰ کہ اکثر فقہائے عراق نے اسے دوسری صدی میں تفریعِ مسائل کا سرچشمہ قرار دیا۔

رہا فقہ محمدؒ کا متوسط و معتدل ہونا، جس سے میری مراد یہ ہے کہ نہ اس میں بہت زیادہ توسّع ہے اور نہ تنگی ہی، تو اس لحاظ سے یہ تیسیر کے مسئلے میں اسی طرح داخل ہے جس طرح واقعیت وعملیت کے ساتھ گہرا تعلق رکھتی ہے۔ متوسط و معتدل حکم وہی ہوتا ہے جو بالعموم لوگوں کے ہاں قبولیت اور تحسین کا باعث ہو۔ اس بناء پر امام محمد کی فقہ زندگی کے عملی مسائل کی ترجمان ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بعض فقہائے احناف کے نزدیک بعض مسائل میں فتویٰ دینے میں امام محمدؒ کی رائے ہی قابل اعتماد ہے۔۲۸۹

امام محمد کا حقِ فقراء کو ملحوظ رکھنا

﴿۲۷۲﴾ امام محمدؒ ادائے زکوٰۃ کے سلسلے میں اس پہلو کو پیش نظر رکھتے ہیں جو فقراء کے لیے زیادہ نفع کا باعث ہو۔۲۹۰ آپ فریضۂ زکوٰۃ کو جلد از جلد ادا کرنے کی ترغیب دلاتے ہیں، کیونکہ یہ فقراء کا حق ہے اور اس میں تاخیر کرنے سے انہیں نقصان پہنچتا ہے۔ امام موصوف کی رائے یہ ہے کہ جس نے بلا عذر ادائیگی زکوۃ میں تاخیر کی، اس کی گواہی قابل قبول نہیں ہے۔۲۹۱ آپ کا یہ قول گزر چکا ہے کہ زکوٰۃ خالصتاً عبادت ہے اور اس سے راہ فرار اختیار کرنا اہل ایمان کے شایان شان نہیں

ہے۔۲۹۲ اس کے ساتھ ساتھ آپ ان لوگوں کے حقوق کا خیال بھی رکھتے تھے جن پر فریضۂ زکوٰۃ لازم ہے، ان پر زیادتی نہیں کرتے، یا عمدہ مال ہی زکوٰۃ میں دینے کو ان پر لازم قرار نہیں دیتے، اسی لیے آپؒ کا مذہب یہ ہے کہ شہر و ملک میں رائج کرنسی کے مطابق مال تجارت کی قیمت لگائی جائے، بخلاف اپنے شیخ امام ابوحنیفہؒ کے اس مسلک کے کہ مال تجارت کی قیمت اس کرنسی کے مطابق طے کی جائے جس میں فقراء کا زیادہ نفع ہو۔۲۹۳

یہ میرے اس بیان کی تائید و تصدیق ہے کہ امام محمدؒ کی فقہ واقعاتی، عملی اور معتدل ہے۔ آپؒ تمام لوگوں کی مصلحت کا لحاظ رکھتے ہیں، پورے عدل و انصاف سے کام لیتے ہیں اور افراط و تفریط کا شکار نہیں ہوتے۔

غلامی کے بارے میں امام محمد کا نظریہ

﴿۲۷۳﴾ امام محمدؒ کی فقہ کے مذکورہ خصائص کے علاوہ قابل تعریف خصوصیت غلاموں کی آزادی کی طرف آپ کا رجحان ہے۔ غلامی کے بارے میں آپؒ کا نظریہ انسان کی آزادی کے احترام اور اس کو غلامی میں جکڑنے کی ناپسندیدگی پر دلالت کرتا ہے۔ آپ کا مسلک یہ ہے کہ غلام کی آزادی کو اجزاء میں تقسیم نہیں کیا جاسکتا۔۲۹۴ اگر ایک غلام دو آدمیوں کا مشترکہ ہو، ان میں سے ایک اپنے حصے کو آزاد کردے اور دوسرا آزاد کرنے سے انکار کردے، تو غلام پورے کا پورا آزاد ہوگا اور آزادی سے انکار کرنے والے کا حق ادا کرنے کے لیے آزاد کرنے والا غلام کو کام پر لگائے گا، بشرطیکہ اپنے حصے کا غلام آزاد کرنے والا تنگ دست ہو۔ اگر اپنے حصے کا غلام آزاد کرنے والا خوشحال ہو تو اپنے شریک کے حصے کی رقم ادا کردے اور غلام پر محنت مزدوری کرکے اس کا حق ادا کرنا لازم نہیں رہے گا۔۲۹۵ اس طرح وہ غلام جس کا ایک حصہ آزاد کردیا گیا ہے، آزاد ہوجائے گا اور آزاد لوگوں جیسے حقوق سے فیض یاب ہوگا، اگرچہ وہ مسلسل جدوجہد کرتا رہے گا۔ امام محمدؒ نے امام ابوحنیفہؒ سے، انہوں نے حماد سے، انہوں نے ابراہیم سے نقل کیا ہے کہ اگر ایک لونڈی کا ایک تہائی یا دو تہائی آزاد کردیا جائے، پھر وہ اپنے باقی حصے کو آزاد کرانے کے لیے محنت مزدوری کرے، کہ

اس دوران میں کسی آدمی نے اس پر زنا کی تہمت لگادی؟ فرمایا: ''جب تک وہ اپنی آزادی کے لیے دوڑ دھوپ کر رہی ہے، تب تک اس آدمی پر کوئی حد جاری نہیں ہوگی''۔ امام محمدؒ کہتے ہیں: ''یہی قول امام ابوحنیفہؒ کا ہے، ان کے نزدیک ایسی لونڈی پر زنا کا الزام لگانے والے پر کوئی حد نہیں ہے، کیونکہ وہ جب تک اپنی آزادی کے لیے کوشاں ہے، تب تک وہ لونڈی کے درجے میں ہے۔ لیکن ہمارے (امام محمدؒ کے) قول کے مطابق ایسی لونڈی آزاد ہے، جب اس کا کچھ حصہ آزاد کر دیا گیا تو وہ پوری آزاد ہوگئی اور اس پر تہمتِ زنا لگانے والے پر حد جاری ہوگی۔ ۲۹۶

آزادی سے امام محمدؒ کی محبت اور غلامی سے نفرت کی ایک اور دلیل یہ ہے کہ آپ ہر اس چیز کے متلاشی رہتے تھے جو غلاموں کی آزادی کا ذریعہ بنے۔ کسی انسان کو غلام بنانے کو آپ قبول نہیں کرتے تھے، جبکہ اسے آزاد کرنے کا راستہ موجود ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق، اگر کسی مرنے والے نے وصیت کی کہ اس کی طرف سے ایک سو درہم کے بدلے ایک غلام کو آزاد کرایا جائے، اس نے جو جائیداد چھوڑی ہے، اس کا تہائی پچاس درہم بنتا ہو تو اس کی جانب سے کسی کو بھی آزادی نہیں دلائی جائے گی، کیونکہ ایک تہائی اس کی وصیت کردہ چیز کے لیے ناکافی ہے۔

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ مرنے والی کی متروکہ جائیداد کے ایک تہائی سے غلام کا جتنا حصہ آزاد کیا جا سکتا ہے، کیا جائے۔ یہی قول امام ابو یوسفؒ کا ہے۔ ۲۹۷ انسانی آزادی کے لیے امام محمدؒ کی ترجیح کی انتہاء کا عالم یہ ہے کہ اگر ایک آزاد اور ایک غلام کے درمیان کسی بچے کے بارے میں اختلاف ہو جائے، ان دونوں میں سے ہر ایک اس کا مدعی ہو اور ہر ایک اپنے دعویٰ پر اپنا ثبوت پیش کر دے اور دونوں کے ثبوت یکساں حیثیت کے حامل ہوں تو بچے کا فیصلہ اس کے حق میں کیا جائے گا، جس کی سرپرستی میں وہ آزاد ہو کر رہے، خواہ وہ غیر مسلم ہی ہو۔

الأصل میں مذکور ہے کہ اگر ایک غلام اور اس کی بیوی کے قبضے میں ایک بچہ ہو۔ ایک عرب مرد کا دعویٰ ہو، اور وہ اس پر ثبوت بھی پیش کر دے کہ یہ بچہ اسی عورت سے اس کا بیٹا ہے جو عربی النسل ہے، جبکہ غلام ثبوت پیش کرے کہ اسی عورت سے یہ اس کا بیٹا ہے تو میں اس بچے کا فیصلہ عربی مرد اور اس کی بیوی کے حق میں کروں گا، اور یہ فیصلہ اس لیے کروں گا کہ وہ ان کے پاس آزاد بن کر

رہے گا۔ اسی طرح اگر وہ دونوں میاں بیوی موالی اور اہل ذمہ میں سے ہوں تو اس کا فیصلہ انہی کے حق میں کروں گا، اور یہ اس لیے کروں گا کہ وہ ان کے پاس آزادی کی نعمت سے بہرہ مند ہوگا، لہٰذا جب اسے آزادی نصیب ہوتی ہے تو آزادی دینے والا ہی اس کا زیادہ حق دار ہے، میں اسے غلام کیوں کر قرار دے دوں کہ اسے غلامی میں جکڑ دیا جائے، جب کہ ثبوت مہیا ہو چکا ہے کہ وہ آزاد ہے۔ ۲۹۸

﴿۲۷۴﴾ غلامی کے حوالے سے یہ نظریہ غلامی کے مسئلے کے بارے میں اسلام کے اصل نظریے کی بہت ہی سچی عملی تصویر ہے، کیونکہ اسلام انسان کو غیر اللہ جیسے بتوں، سرداروں، سرکش انسانوں اور خواہشاتِ نفس کی بندگی سے آزادی دلانے کے لیے آیا ہے۔ بالفاظ دیگر انسانوں کو انسانوں کی غلامی سے نکال کر ربِ واحد کی غلامی میں دینے کے لیے آیا ہے۔ جب اسلام کا ظہور ہوا تو اُس معاشرے میں غلامی عام تھی۔ اسلام نے ایسے قوانین وضع کیے، جن کا مقصد یہ تھا کہ آہستہ آہستہ انتہائی مختصر عرصے میں انسانیت غلامی کی لعنت سے آزادی حاصل کر لے۔ یہ ایک سنگین غلطی ہے کہ تاریخ اسلام کے گزشتہ ادوار کے کچھ لوگوں، یا حکمرانوں کے ذاتی طرزِ عمل کو اسلام کی طرف منسوب کر دیا جاتا ہے۔ غلامی کے بارے میں دین اسلام کا موقف روز روشن کی طرح عیاں ہے۔ نہ کتاب اللہ میں اور نہ سنتِ رسول اللہ ہی میں ایسی کوئی نص موجود ہے جو کسی بھی حالت میں انسان کو غلام بنانے کی حوصلہ افزائی کرتی ہو، یا اس کا مطالبہ کرتی ہو، بلکہ اس کے برعکس ساری کی ساری نصوص تکریمِ انسانیت، احترامِ آدمیت اور انسانوں کے درمیان کسی قسم کی تفریق روا رکھنے کے خلاف جنگ کرنے پر مبنی ہیں۔ اسلام کی نگاہ میں تمام انسان کنگھی کے دندانوں کی طرح یکساں اور برابر ہیں، اگر انہیں ایک دوسرے پر فضیلت اور ترجیح حاصل ہے تو وہ صرف تقویٰ اور عملِ صالح کی بناء پر ہے اور بس۔ ۲۹۹

یہاں اسلام میں غلامی کے موضوع پر طویل گفتگو کرنے کا موقع نہیں ہے، تاہم یہ ایک سرسری جائزہ ہے اس نظریے کا، جسے امام محمدؒ نے غلامی کے حوالے سے وضع کیا ہے، یعنی یہ وہ نظریہ ہے، جیسا کہ میں نے اشارہ کیا ہے، جو اسلام کی حقیقی صورت گری کرتا ہے کہ اسلام اپنی حقیقت

کے لحاظ سے حریت، مساوات، اخوت اور عزت کا دین ہے اور وہ مسئلۂ غلامی کو اسی نقطۂ نظر سے دیکھتا ہے اور اس کا حل پیش کرتا ہے۔

امام محمد کا لفظ کے ظاہری مفہوم کو لینا

﴿۲۷۵﴾ اس کے باوجود کہ امام محمدؒ عراق میں ائمۂ فقہائے رائے میں سے تھے، وہ اپنی بعض مرویات میں ظاہری لفظ سے انحراف نہیں کرتے، بلکہ لفظ کا ظاہر جس حکم پر دلالت کرتا ہے، اسی کو بغیر کسی تاویل اور تعلیل کے اختیار کرتے ہیں۔ امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق اگر کسی نے غیر آباد زمین کو آباد کیا تو وہ اسی کی ملکیت ہوگی، بشرطیکہ غیر آباد زمین آباد کرنا حاکمِ وقت کی اجازت سے ہو۔ جبکہ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ یہ زمین آباد کار کی ملکیت ہوگی، خواہ حاکم وقت کی اجازت ہو یا نہ ہو، اور اس کی دلیل آں حضرتؐ کے اس فرمان کا ظاہری حکم ہے: **من احیا أرضا میتة فھی له،** یعنی جس نے غیر آباد زمین کو آباد کیا وہ اسی کی ملکیت ہے۔ یہی قول امام ابو یوسف کا بھی ہے۔ ۳۰۰

اگر کسی نے روزے کی نیت کے بغیر صبح کی، پھر زوالِ شمس سے پہلے نیت کرلی، اس کے بعد کوئی چیز کھالی تو امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس پر کوئی کفارہ نہیں ہے، کیونکہ اس ارشادِ رسول کا ظاہر یہی ہے: **لاصیام لمن لم یعزم الصیام من اللیل،** یعنی اس شخص کا کوئی روزہ نہیں ہے جس نے رات کے وقت روزے کی نیت نہ کی۔ یہ حدیث زوال سے قبل نیت کی بناء پر اس کے روزہ دار ہونے کی نفی کرتی ہے، جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ایسے آدمی پر کفارہ ہوگا۔ ۳۰۱

اگر کسی نے کہا کہ اللہ کے لیے مجھ پر روزہ ہے، اور اس سے مراد اس کا قسم کھانا ہو، پھر اس نے اس دن روزہ نہ رکھا تو اس پر قضاء اور کفارہ (قسم توڑنے کا) دونوں لازم ہیں۔ یہ رائے امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کی ہے، کیونکہ اس کے کلام سے بظاہر نذر ماننا مراد ہے۔

امام ابو یوسفؒ کی رائے ہے کہ اگر اس سے اس کی مراد قسم ہو تو اس پر صرف کفارہ لازم ہوگا، قضا نہ ہوگی، اور اگر اس کی مراد نذر ماننا ہے تو پھر اس پر قضاء لازم ہوگی نہ کہ کفارہ۔ ۳۰۲

دیکھا جاسکتا ہے کہ شیخین میں سے کسی کی رائے لفظ کے ظاہر کو اختیار کرنے میں امام محمدؒ کی

رائے سے مختلف نہیں ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ لفظ کے ظاہر کے متعلق امام محمدؒ کا نظریہ اکثر تسلسل کے ساتھ جاری رہتا ہے۔

﴿۲۷۶﴾ اس کے باوجود کہ امام محمدؒ لفظ کا ظاہری مفہوم اختیار کرتے ہیں اور اس کی تاویل نہ کرنے کی طرف آپؒ کا میلان ہے، مگر آپؒ حدیث کو اس وقت رائے پر ترجیح دیتے ہیں، جب دونوں میں کسی وجہ سے تعارض آ جائے۔ گزشتہ صفحات میں یہ مسئلہ گزر چکا ہے۳۰۳ کہ امام موصوف نے اِبطال صلوٰۃ اور نقضِ وضو کے بارے میں قہقہہ والی حدیث پر عمل کرتے ہوئے اہل مدینہ کی رائے کو ترک کر دیا ہے اور فرمایا ہے کہ اگر حدیث موجود نہ ہوتی تو قیاس کا تقاضا وہی تھا، جو اہل مدینہ کا مسلک ہے، لیکن حدیث کے ہوتے ہوئے قیاس کی کوئی حیثیت نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ مالِ غنیمت میں گھوڑے کا حصہ مرد کے حصے کے برابر ہے، اور اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے انہوں نے فرمایا: ''میں ایک مسلم مرد پر چوپائے کو ترجیح دینا پسند نہیں کرتا''۔

امام محمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ گھوڑے کا حصہ مرد کے مقابلے میں دوگنا ہے۔ اپنی رائے کی وجہ بیان کرتے ہوئے آپ فرماتے ہیں کہ میں نے اس سلسلے میں حدیث و سنت۳۰۴ اور اہلِ حجاز و اہلِ شام کے اجماع کو اختیار کیا ہے۔۳۰۵

ان میں سے ہر مسلک کے حق میں صحیح اور مشہور احادیث وارد ہوئی ہیں،۳۰۶ امام ابوحنیفہؒ نے ان کے درمیان تطبیق دی ہے کہ احادیث کے باہم متفق ہونے کی بناء پر گھوڑ سوار کے لیے دو حصے یقینی طور پر ثابت ہیں، جبکہ امام محمدؒ نے ان احادیث کے درمیان تطبیق دیتے ہوئے اس حدیث کو اختیار کیا ہے جو اضافے کو ثابت کرتی ہے، کیونکہ یہ دوسری احادیث کے مقابلے میں قابل ترجیح ہے۔ میرے خیال میں امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کی یہ وجہ کہ گھوڑے کو دو حصے دینے میں چوپائے کو مسلمان آدمی پر ترجیح دینے کا باعث ہے، ایسا امر ہے جسے عقل ماننے سے انکار کرتی ہے، لیکن امام نے جو تطبیق دی ہے، وہ اگرچہ ان کے جمع بین الاحادیث کے منہج کے موافق ہے، اور ان میں سے اضافہ ثابت کرنے والی حدیث کو اختیار کرنے میں ان کے مسلک کے مطابق ہے۔۳۰۷ بہر حال

انہوں نے امام ابوحنیفہؒ کی عقلی توجیہ وتطبیق کو مسترد کردیا ہے۔۳۰۸ امام محمدؒ نے اس مسئلے میں حدیث کے ظاہر کو لیا ہے،۳۰۹ جیسا کہ امام سرخسی نے کہا ہے، اور تاویل وتعلیل کا راستہ اختیار نہیں کیا۔ بلاشبہ اس مسئلے میں امام موصوف کا طرزِ عمل اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ حدیث موجود ہو تو آپ رائے کو کوئی اہمیت نہیں دیتے۔ اپنی رائے کی جو وجہ آپ نے بیان کی ہے، وہ اس کی تائیدِ مزید ہے۔

امام محمدؒ کا لفظ کے ظاہر کو اختیار کرنا، اور حدیث کو رائے پر مقدم رکھنا جبکہ دونوں میں تعارض ہو، شاید یہ طرزِ عمل فقہائے اہل مدینہ کے ساتھ آپ کی وابستگی کا نتیجہ ہے، کیونکہ یہ بات مروی ہے کہ امام محمدؒ نے جب فقہائے اہل مدینہ سے وابستگی اختیار کی تو رائے کے اس رجحان میں کمی کی، جو فقہائے عراق کے ہاں پایا جاتا تھا۔۳۱۰

میرے خیال میں یہی مذکورہ چیزیں فقہ محمدؒ کے اہم ترین خصائص ہیں۔ یہی خصائص آپ کی سوچ اور غور وفکر کا مرکز ومحور ہیں جن کی بناء پر آپ اقوالِ صحابہؓ کو اختیار کرتے ہیں، استحسان کے بجائے قیاس اور قیاس کے بجائے استحسان کو اختیار کرتے ہیں، عرف کو خصوصی اہمیت دیتے ہیں، اور احتیاط اور تیسیر کی طرف رجحان رکھتے ہیں۔ اس سے قطعِ نظر کہ یہی خصائص آپ کے خاص فقہی مزاج کے آئینہ دار ہیں، یعنی اس فطری فقہی مزاج کے جس کی امتیازی شان وہ اجتہادِ مطلق ہے جو نقل اور عقل کا جامع ہے۔ اسی طرح زہد وورع، اعتدال اور کمزور طبقوں کے لیے شفقت ونرمی کے احساسات وجذبات بھی آپ کے فقہی فطری اصولِ مزاج کی امتیازی خصوصیات ہیں۔

امام محمد کی فقہی اصطلاحات

﴿۲۷۷﴾ امام محمدؒ کے فقہی اصول اور ان کے اہم خصائص کی بحث پر مبنی اس فصل کے اختتام پر، میں ان چند فقہی مصطلحات کی طرف اشارہ کرنا چاہتا ہوں جو امام محمدؒ کی کتابوں میں استعمال ہوئی ہیں۔

الحلال والحرام: امام موصوف دو الفاظ "حلال وحرام" ہر اس چیز کے لیے استعمال کرتے ہیں جن کی تحلیل وتحریم پر نصوص اور ادلّہ قطعیہ دلالت کرتی ہیں۔ وہ اس سلسلے میں تمام فقہاء سے متفق

ہیں۔

مکروہ: جس چیز کو امام موصوف حرام، یا حرام کے قریب سمجھتے ہیں، اس کے لیے مکروہ کا لفظ استعمال کرتے ہیں، تاہم اگر اس کے بارے میں انہیں نص قطعی نہ ملے تو پھر اس پر لفظ حرام کا اطلاق نہیں کرتے۔۳۱۱ اس کی مثال ان سے منقول یہ مسئلہ ہے کہ جس عورت نے ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کیا، خاوند نے اسے تین طلاقیں دے دیں، قبل اس کے کہ حاکمِ وقت، یا عورت کا ولی عقد کی اجازت دیتا تو ایسی صورت میں اس کا نکاح قابل ردّ ہے، یعنی نکاح منعقد ہی نہیں ہوگا۔ یہ مسلک امام محمدؒ کا ہے، جبکہ شیخین کا قول یہ ہے کہ اسے تین طلاقیں پڑ جائیں گی اور وہ اپنے اس خاوند کے لیے حلال نہیں رہے گی، تا آنکہ کسی دوسرے شوہر سے نکاح کر لے، لیکن امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ پہلے شوہر کے لیے اس سے دوبارہ نکاح کرنا مکروہ ہے، قبل اس کے کہ وہ دوسرے شوہر سے نکاح کر لے، کیونکہ ولی کے بغیر جوازِ نکاح کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے اور احادیث اس سلسلے میں مبہم ہیں۔۳۱۲

یجوز، لا یجوز (جائز، ناجائز): یہ دونوں الفاظ امام محمدؒ اباحت اور عدم اباحت کے لیے، یا صحیح اور غیر صحیح کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ شیخین کے مسلک کے مطابق: ''اگر ایک مسلمان دو نصرانیوں کی گواہی سے نصرانیہ عورت سے نکاح کرلے تو اس کا نکاح جائز ہے، جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک ناجائز ہے''۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ نکاح ہے اور نکاح بغیر گواہوں کے صحیح نہیں ہوتا، لہذا کافروں کی گواہی سے یہ نکاح صحیح نہیں ہوگا۔۳۱۳

لا احب (میں پسند نہیں کرتا): یہ جملہ وہاں استعمال کرتے ہیں، جہاں افعال و اقوال سے کسی مسلمان کا دور رہنا ضروری ہے۔۳۱۴ اگرچہ بظاہر اس میں گناہ کا پہلو نہ بھی ہو۔ اس لحاظ سے کسی چیز کے اثبات کے لیے اس لفظ کا استعمال ان کے نزدیک اولیٰ اور افضل کے معنی میں ہوتا ہے۔

الآثار میں مذکورہ ہے۳۱۵ کہ ہمیں خبر دی امام ابوحنیفہؒ نے، انہوں نے خبر لی حماد سے، حماد نے ابراہیم سے، ابراہیم نے فرمایا: ''عورت کے لیے یہ کافی نہیں ہے کہ وہ صرف کنپٹیوں کا مسح کرے، بلکہ وہ سر کا مسح اسی طرح کرے جس طرح مرد کرتے ہیں''۔

امام محمدؒ فرماتے ہیں: ''مگر ہم کہتے ہیں کہ جب عورت بالوں والی جگہ پر تین انگلیوں کی مقدار مسح کرلے تو اس کے لیے کافی ہے، لیکن ہمارے نزدیک پسندیدہ یہی ہے کہ عورت بھی مرد کی طرح ہی مسح کرے''۔

لا بأس به (اس میں کوئی حرج نہیں): یہ الفاظ امام محمدؒ اس جائز اور مقبول کے بارے میں استعمال کرتے ہیں جس میں نہ حرمت ہو، اور نہ استحباب ہی ہو۔۳۱۶

لا یعجبنا (ہمیں اچھا نہیں لگتا): امام محمدؒ یہ لفظ مکروہ کے معنی میں استعمال کرتے ہیں، یا جسے آپؒ حرام یا حرام کے قریب سمجھتے ہوں۔ امام مالکؒ سے مروی ہے کہ ولید بن عبدالملک نے قاسم اور عروہ سے پوچھا، جس وقت اس کی زوجیت میں چار بیویاں تھیں، کہ میں ایک بیوی کو طلاق مُغلظہ دے کر ایک اور شادی کرنا چاہتا ہوں؟ تو ان دونوں بزرگوں نے کہا: ''ہاں ٹھیک ہے، اپنی ایک بیوی کو تین طلاقیں دے دیجیے اور ایک اور شادی کر لیجیے''۔ قاسم نے کہا کہ یہ تین طلاقیں مختلف مجالس میں ہونی چاہییں۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ ہمیں یہ بات اچھی نہیں لگتی کہ آدمی پانچویں عورت سے نکاح کرے، خواہ ایک بیوی کو طلاق دے چکا ہو، جب تک کہ اس کی عدت ختم نہ ہو۔ ہمیں یہ بات پسند نہیں کہ اس کا نطفہ پانچ آزاد عورتوں کے رحم میں ہو۔۳۱۷

امام سرخسیؒ کی **المبسوط**۳۱۸ میں امام محمد کا یہ قول مذکور ہے کہ ایک مرد کی چار بیویاں ہوں، ان میں سے ایک کو جماع کرنے کے بعد تین طلاق دے دے، یا طلاق بائن دے دے، یا اس سے خلع کرے، تینوں صورتوں میں اس کے لیے کسی اور عورت سے نکاح کرنا اس وقت تک ناجائز ہے جب تک کہ وہ عدت میں ہے، کیونکہ چار بیویوں سے زائد عورتوں سے نکاح کرنے کی حرمت ایسی ہی ہے جس طرح دو بہنوں کو بیک وقت ایک نکاح میں رکھنے کی حرمت ہے۔ جس طرح وہاں ایک بیوی کو طلاق دینے کے بعد عدت کے دوران میں اس کی بہن سے نکاح نہیں کرسکتا، اسی طرح اس صورت میں بھی عدت کے دوران میں نہیں کرسکتا۔

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ **لا یعجبنا** کے الفاظ امام محمدؒ کے نزدیک حرمت پر دلالت کرتے ہیں۔

ینبغی (مناسب ہے)، کذا (اسی طرح)، لاینبغی (نامناسب ہے) کے الفاظ سے ان کی مراد انتہائی عام ہے جو واجب، سنت مؤکدہ کو شامل ہوتی ہے۔۳۱۹

مستحب کا لفظ مندوب کے معنی میں استعمال کرتے ہیں ۳۲۰ جبکہ حسن کا لفظ کبھی لاباس به (کوئی حرج نہیں) کے معنی میں ۳۲۱ اور کبھی مستحب کے معنی میں استعمال کرتے ہیں۔۳۲۲

امام محمدؒ کی فقہ میں الأخذ بالثقة یا الأوثق کے الفاظ بار بار آتے ہیں، جن سے مراد اس شخص کا مرتبہ و مقام ہوتا ہے جس سے امام محمدؒ روایت کرتے ہیں، نیز وہ ان کے نزدیک دوسروں کے مقابلے میں قابل ترجیح ہے۔ اسی طرح ان الفاظ سے مراد ایسی حالت بھی ہوتی ہے جس سے دل کو اطمینان حاصل ہوتا ہے، یا جس میں کوئی شک وشبہ نہ ہو، ۳۲۳ اور جس پر عمل کرنا اسے ترک کرنے سے بہتر ہو۔ چنانچہ روایت ہے کہ اگر کسی نے ایسے کنویں سے وضو کر کے نمازیں پڑھیں، جس میں مرغی گر کر مرگئی تھی اور پھول بھی چکی تھی۔ اگر مرغی کے گرنے کا وقت معلوم نہ ہو تو اس پر لازم ہے کہ وضو دوبارہ کرے اور تین دن اور تین رات کی نمازیں لوٹائے۔ امام محمدؒ سے کہا گیا کہ تین دن کی نمازیں دوبارہ کیوں پڑھے، حالانکہ اس کے گرنے کا وقت معلوم نہیں ہے؟ فرمایا: ''میں اس صورت میں استحسان کو اختیار کرتا ہوں، اور ثقہ (قابل اعتماد و یقین) کو لیتا ہوں، کیونکہ یہ نماز کا معاملہ ہے۔ ایک آدمی کا دوبارہ نماز پڑھ لینا میرے نزدیک زیادہ پسندیدہ ہے، بمقابلہ اس کے کہ اپنے اوپر لازم چیز کا کچھ حصہ ترک کر دے''۔۳۲۴ امام محمدؒ نے الحجة میں بیان کیا ہے ۳۲۵ کہ امام ابوحنیفہؒ نے نمازِ قصر کے بارے میں فرمایا: ''اونٹ کی رفتار یا پیدل چلنے کی رفتار سے تین دن رات کے سفر سے کم میں نماز قصر نہ پڑھی جائے''۔

اہل مدینہ کے نزدیک چار برد، یعنی چوالیس میل کے سفر میں نماز قصر پڑھی جائے گی۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اس سلسلے میں مختلف احادیث مروی ہیں، ہم نے اس سلسلے میں ثقہ کو اختیار کیا ہے اور نمازِ قصر کے لیے سفر کی مقدار تین دن رات مقرر کی ہے۔ یہ اس لیے کہ آدمی پر جس چیز کو مکمل طور پر انجام دینا لازم نہیں ہے، اسے مکمل طور پر انجام دینا ہمارے نزدیک زیادہ پسندیدہ ہے بمقابلہ اس کے کہ وہ اس میں کمی کرے، جسے مکمل انجام دینا اس پر لازم ہے۔

احناف فرض اور واجب کے درمیان فرق کرتے ہیں۔ فرض ان کے نزدیک وہ ہے جو دلیلِ قطعی یقینی سے ثابت ہو، جب کہ واجب وہ ہے جو دلیلِ ظنی سے ثابت ہو، مثلاً نماز میں قراءت کا مسئلہ۔ آیتِ قرآنی اس بارے میں نص قطعی ہے کہ اتنی قراءت ضروری ہے جتنی آسانی سے ہو سکے، جبکہ خبر واحد سورۂ فاتحہ کی قراءت کے بارے میں نص ہے، لہٰذا جتنی قراءت کے لازم ہونے پر آیت قرآنی نص ہے، وہ فرض ہوگی اور سورۂ فاتحہ کا پڑھنا واجب ہوگا جو اس خبر واحد سے اس کے ظنی الدلالت ہونے کے لحاظ سے ثابت ہے۔ امام محمدؒ بھی فرض اور واجب کے درمیان اس فرق کو ملحوظ رکھتے ہیں۔ ۳۲۶

امام محمد کے فقہی اصول وخصائص کا خلاصہ

﴿۲۷۸﴾ خلاصۂ کلام یہ ہے کہ امام محمدؒ جیسا کہ آپؒ کے اصول اور فقہی خصائص دلالت کرتے ہیں، ایک فقیہ، مجتہد مطلق، علم و معرفت کے بحرِ بیکراں، انتہائی گہری سوچ رکھنے والے، کوفے اور مدینے کے فقہی مکاتب کے جامع تھے۔ پس جب عقل کے مقابلے میں نص آ جاتی تو عقل سے دستبردار ہو جاتے اور نص کو اختیار کر لیتے، نہ کسی تاویل کی کوشش کرتے، اور نہ اس پر رائے ہی کو ترجیح دیتے تھے۔ مزید براں مکے، بصرے، شام اور دیگر علاقوں کے فقہاء سے کسبِ فیض کا جو موقع امام محمدؒ کو میسر آیا، وہ آپؒ کے ہم عصروں میں سے تقریباً کسی کو میسر نہ آیا تھا۔

امام محمد انسانی زندگی میں فقیہ کی اہمیت اور اس کے اصل مقام سے پوری طرح واقف تھے، بایں طور کہ فقیہ کا کام لوگوں کو دینی حقائق کی طرف رہنمائی مہیا کرنا ہے، تاکہ وہ باہمی معاملات میں احکامِ شرعی سے تجاوز نہ کریں۔ اسی طرح امام موصوف اس بات پر یقین کامل رکھتے ہیں کہ احکامِ شریعت اپنی علل و وجوہ کے وجود اور عدم وجود کے ساتھ وابستہ ہیں، یعنی کسی حکم شرعی کی علت پائی جائے گی تو حکم بھی پایا جائے گا۔

امام محمدؒ اپنی آراء میں واقعیت پسند اور عملیت پسند تھے۔ آپ خیال کی دنیا میں نہیں رہتے تھے، اس کے باوجود کہ آپؒ سے بہت سے فرضی مسائل منقول ہیں۔ آپؒ کے واقعیت پسند اور

حقیقت پسند ہونے کی اس سے بڑھ کر اور کیا دلیل ہو سکتی ہے کہ آپؒ معاشرے کے عرف کا احترام کرتے ہیں، جہاں نص موجود نہ ہو، وہاں مصلحت کو اختیار کرتے ہیں، رفع حرج اور تیسیر کی جانب میلان رکھتے ہیں، بلکہ بہت سے حالات میں احتیاط کو بھی ملحوظ خاطر رکھتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ آپؒ کی آراء کو اعتدال، واقعیت وعملیت اور زہد وورع کے خوبصورت مجموعے اور گلدستے سے تعبیر کیا جاتا ہے اور عام فقہائے احناف کے ہاں آپ ہی کی بعض آراء کے مطابق فتویٰ دیا جاتا ہے۔

اس سب کچھ کے ساتھ ساتھ امام محمد ایک ایسی شخصیت تھے، جن کی آراء میں بلند احساسات وجذبات کی ترجمانی ہوتی ہے اور جو کمزور طبقوں، مثلاً فقراء اور غلاموں کے لیے سراپا شفیق ومہربان نظر آتے ہیں۔ آپ انسانی آزادی وحریت کو انتہائی قدر کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔ آپ کے نزدیک ایک غیر مسلم آزاد زندگی گزارنے والا، غلامی کی زندگی گزارنے والے مسلمان سے بہتر ہے۔

یہ سب کچھ، جیسا کہ میں آپ کی شخصیت پر گفتگو کے دوران میں اشارہ کر چکا ہوں، آپ کی ایسی شخصیت کا آئینہ دار ہے جو زہد وورع، عزتِ نفس، حق کے بارے میں جرأت وغیرت مندی اور ان دیگر خصائل کی جامع ہے، جن کے ساتھ آپ کی عظیم ہستی متصف تھی۔ آپ نے اپنے مشن اور نصب العین کا حق ادا کر دیا، اور اپنی مختصر عمر میں ہماری فقہی میراث میں بالخصوص اور پوری انسانی ثقافت میں بالعموم لازوال اور بلند پایہ علمی رہنمائی کے انمٹ نقوش اور گہرے اثرات یادگار چھوڑے۔

فصل-۲

امام محمدؒ بحیثیت محدّث

محدث کی تعریف

﴿۲۷۹﴾ محدّث کی تعریف کے بارے میں علماء کے مختلف اقوال ہیں۔جلال الدین سیوطیؒ نے اپنی کتاب تدریب الراوی میں ان میں سے چند اقوال نقل کیے ہیں۔۳۲۷ بعض علماء کے نزدیک یہ اقوال اپنے اپنے دور میں ظہور پذیر ہونے والے فکری وعلمی حالات کے آئینہ دار ہیں۔اس بناء پر ان اقوال کی دلالت عمومی نہیں ہے،اور نہ ہر دور کے محدّث ہی کے لیے مشترک ہیں۔

اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ مجتہد فقیہ کے لیے احادیث،ان کے رواۃ اور ناسخ ومنسوخ کا ماہر ہونا ضروری اور لازمی ہے۔قرآن کریم کے بعد سنت احکامِ شرعیہ کا مصدر اوّل ہے،لہٰذا اس کی معرفت ومہارت فقہی اجتہاد کی شرائط میں سے ایک اساسی اور بنیادی شرط ہے۔

اس امر میں علماء کا کوئی اختلاف نہیں ہے کہ تمام فقہاء مجتہدین سنت وحدیث کے علم میں مہارت وکمال کے اعتبار سے یکساں نہیں ہیں، بلکہ ان کے درمیان اس سلسلے میں فرقِ مراتب ہے، کیونکہ صحابہ کرامؓ حدیث وسنت کے اوّلیں راوی ہونے کے باوجود،معرفتِ علم حدیث میں یکساں درجے کے حامل نہ تھے۔وہ مختلف شہروں اور ملکوں میں پھیل گئے تھے۔ان میں سے ہر ایک نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، یا کسی دوسرے صحابیؓ سے سنی ہوئی احادیث بیان کیں۔ہر علاقے کے باشندوں نے اپنے ہاں تشریف لانے والے صحابہؓ پر اعتماد کیا۔وہی ان کے نزدیک دوسروں کے مقابلے میں زیادہ لائقِ اعتماد اور قابلِ ترجیح تھے۔اس طرح کچھ احادیث کسی ایک علاقے میں معروف ومشہور ہوگئیں،مگر دوسرے علاقوں میں وہی احادیث غیر معروف رہیں۔مختلف خطوں کے

فقہاء کے درمیان اختلاف کے اسباب میں سے ایک سبب یہ بھی ہے۔

امام محمدؒ کو معرفتِ سنت وحدیث کا کتنا حصہ ملا؟ رواۃِ احادیث اور ناسخ ومنسوخ کے بارے میں ان کا مبلغِ علم کیا تھا؟ یہ ایک اہم سوال ہے۔

امام محمد بچپن سے حدیث کے طالب علم تھے۔

﴿۲۸۰﴾ امام محمد کی حیاتِ مبارکہ پر گفتگو کے ضمن میں یہ بات گزر چکی ہے کہ آپ نے اپنے ابتدائی زمانۂ طالب علمی میں علم حدیث وفقہ دونوں کی تعلیم اکٹھی حاصل کی۔۳۲۸ بعض روایات سے پتا چلتا ہے کہ آپ نے فقہ سے پہلے علم حدیث حاصل کیا۔۳۲۹ آپؒ کے حالات زندگی پر مشتمل سبھی کتابیں اس پر متفق ہیں کہ امام موصوف نے علماء کی ایک کثیر تعداد سے علم حدیث حاصل کیا۔ اس کی تائید آپؒ کی تالیفات، خاص طور پر ان تالیفات میں مذکور احادیث سے ہوتی ہے، جن میں آثار واحادیث کو نقل کرنے کا خاص اہتمام کیا گیا ہے۔ ان کتابوں میں مندرج احادیث راویوں کی ایک بہت بڑی تعداد نے روایت کی ہیں، جو کسی ایک شہر میں نہیں تھے، بلکہ ان مختلف شہروں سے ان کا تعلق تھا، جو دوسری صدی ہجری میں عالم اسلام میں علمی وفکری اشاعت کے مراکز تھے۔

''امام محمدؒ کا اپنے شیوخ اور اپنے شاگردوں کے ساتھ تعلق'' والی فصل میں، میں امام موصوف کے شیوخ کی کثرت کی طرف اشارہ کر چکا ہوں۔ اس سلسلے میں شیخ کوثری کا بیان بھی نقل کر چکا ہوں، اور یہ بھی بتا چکا ہوں کہ ان شیوخ کی ایک بڑی تعداد فقہ اور فقہی مسائل کی تفریع سے زیادہ حدیث کے حفظ وروایت میں شہرت کی حامل تھی، اور ان میں سفیان ثوری، سفیان بن عیینہ، مسعر بن کدام، سعید بن ابی عروبہ، اسمٰعیل بن عیاش حمصی اور امام مالکؒ سرفہرست ہیں۔

امام محمدؒ کم عمری ہی میں حدیث کی اجازت حاصل کر چکے تھے اور آپ نے اپنے دور کے نامور محدثین سے اس کا علم حاصل کر لیا تھا۔ آپ نے ایک سے زیادہ مرتبہ علم حدیث کی راہ میں عراق سے کوچ کیا۔ اللہ تعالیٰ نے امام موصوف کو ذہانت، حصولِ علم کے لیے عزم وہمت اور ہمہ تن

اس کی دھن، اس کی تدوین کے لیے شوق اور جذبہ عطا کیا تھا، جو آپ کی پوری علمی زندگی میں برابر قائم رہا، لہٰذا آپؒ کی مؤلفات، جن کا تعارف گزشتہ فصل میں کرایا جاچکا ہے، اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ امام موصوف حافظ الحدیث تھے اور علم حدیث میں اپنے دور کے نامور محدثین سے مرتبے کے لحاظ سے کسی طرح کم نہ تھے۔

حدیث میں امام محمد کی مؤلفات

﴿۲۸۱﴾ امام محمدؒ کی بعض مؤلفات کا منہجِ تدوین وہی ہے جو دوسری صدی ہجری میں کتبِ حدیث کے لیے رائج تھا، اس لیے انہیں کتب حدیث میں شمار کیا جاتا ہے، ۳۳۰ جبکہ آپ کی کچھ دوسری تالیفات آثار واخبار کا ایک بہت بڑا حصہ اپنے دامن میں سمیٹے ہوئے ہیں۔ امام موصوف کی جو تالیفات کتبِ حدیث میں شمار ہوتی ہیں، وہ یہ ہیں:

- الموطا
- الآثار
- نسخة محمدؒ

آپ کی جو مؤلفات آثار واخبار کے ایک بڑے حصے پر مشتمل ہیں، وہ یہ ہیں:

- الأصل
- الحجة
- السیر الصغیر اور السیر الکبیر
- الاکتساب

ذیل میں امام موصوف کی ان تالیفات کا جائزہ اس لحاظ سے پیش خدمت ہے کہ یہ کتابیں حدیث، اس کے رجال اور ناسخ ومنسوخ کے بارے میں امام محمدؒ کی معرفت اور گہری بصیرت پر دلالت کرتی ہیں۔ اسی طرح اس لحاظ سے بھی اہم ہیں کہ آپؒ کی جن کتابوں کو کتبِ حدیث میں شمار کیا جاتا ہے، آپ کے زمانے میں لکھی گئی دوسری کتبِ حدیث میں ان کا کیا مقام ہے۔

(۲۸۲) یہاں یہ وضاحت کر دینا مناسب ہوگا کہ میرے پیشرو بہت سے علماء اور محدثین کا خیال ہے کہ امام محمدؒ کے دور سے اب تک کتبِ حدیث میں سے کوئی کتاب باقی نہیں ہے، سوائے امام محمدؒ کی روایت کردہ **موطا** اور ان روایات کے، جن کی طرف **موطا** کا تعارف کراتے ہوئے اشارہ کر چکا ہوں۔۳۳۱

اس کے ساتھ ساتھ علمائے حدیث یہ بھی بیان کرتے ہیں کہ اس صدی میں **موطا** کے علاوہ بھی تصانیف یا مجامیع مرتب کی گئیں، مگر وہ ہم تک پہنچ نہیں سکیں۔۳۳۲

امام مالک نے پہلے پہل جب **موطا** تالیف کی تھی، تو وہ احادیث کی کثیر تعداد پر مشتمل تھی، جن کی تعداد کے بارے میں روایات مختلف ہیں۔ بعض کے نزدیک ان کی تعداد دس ہزار، بعض کے نزدیک نو ہزار اور بعض کی رائے میں چار ہزار تھی، تاہم اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ امام مالکؒ اپنی اس کتاب پر کثرت سے نظرِ ثانی کیا کرتے تھے۔ انہوں نے اس کی احادیث کا ایک بڑا حصہ حذف کر دیا تھا، اور صرف وہی احادیث اس میں رہنے دی تھیں، جن کے بارے میں اُن کا خیال تھا کہ یہ مسلمانوں کے لیے زیادہ اصلاح کا باعث ہیں اور دینی لحاظ سے زیادہ قابلِ عمل ہیں۔۳۳۳

اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ امام مالکؒ نے اپنی اس کتاب میں غیر صحیح احادیث تحریر کی تھیں، اور پھر ان کی عدمِ صحت معلوم ہونے کے بعد انہیں حذف کر دیا تھا۔ وہ اپنی اس کتاب پر بار بار نظرِ ثانی اس لیے کرتے تھے کہ امام مالک، آں حضرتؐ سے مروی حدیث کی قبولیت کے بارے میں بہت محتاط تھے اور روایات میں بہت غور و فکر کرتے تھے۔ جب کسی حدیث کے بارے میں انہیں شک پیدا ہو جاتا تو اسے ترک کرنے کو ترجیح دیتے۔ اس لحاظ سے انہوں نے ان احادیث کو ان کے ضعف کی بناء پر حذف نہیں کیا، بلکہ اس بناء پر حذف کیا ہے کہ انہیں بعض احادیث پر احکام کی بنیاد رکھنے میں شک و تردّد لاحق ہو گیا تھا۔ اس کی تائید ان سے مروی ان متعدد روایات سے ہوتی ہے جو احادیث کی چھان پھٹک کے بارے میں ان کی دقتِ نظر اور گہری بصیرت کی آئینہ دار ہیں، نیز رواۃِ حدیث کے بارے میں ان کی معرفت اور ان پر اعتماد کی مظہر ہیں۔ ان میں سے ایک روایت

یہ ہے کہ ''یہ علم دین کی حیثیت رکھتا ہے، لہٰذا تم اچھی طرح دیکھ لو کہ اسے کس سے لے رہے ہو۔ میں ایسے بے شمار حضرات سے ملا ہوں جو فرماتے تھے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد کے ان ستونوں کے پاس یہ ارشاد فرمایا، مگر میں نے ان سے کوئی روایت نہیں لی، حالانکہ ان میں سے کسی کو بیت المال (قومی خزانہ) سپرد کیا جاتا تو وہ امین ثابت ہوتا، مگر وہ علم حدیث میں اس شان ومرتبہ کے لوگ نہیں تھے کہ ان کی روایات کو اعتماد کے ساتھ قبول کر لیا جاتا''۔۳۳۴

امام مالکؒ سے مروی ہے کہ چار آدمیوں کے علاوہ ہر ایک سے علم حدیث حاصل کیا جا سکتا ہے۔ ● بے وقوف سے علم حدیث حاصل نہیں کیا جا سکتا، ● اس خواہشِ نفس کے غلام سے حاصل نہیں کیا جا سکتا جو بدعت کی طرف دعوت دیتا ہو، ● اس جھوٹے آدمی سے جو لوگوں کی باتیں بیان کرنے میں دروغ گوئی کرتا ہو، خواہ وہ حدیث رسولؐ کے بارے میں متہم نہ بھی ہو، ● اور نہ اس نیکو کار، عابد اور صاحبِ فضل بوڑھے سے حاصل کیا جا سکتا ہے، جسے یہ معلوم نہ ہو کہ اس کی کیا ذمہ داری ہے اور وہ کیا چیز بیان کر رہا ہے۔۳۳۵

یہی وجہ ہے کہ **موطا** کی احادیث منتخب اور عیوب سے پاک ہیں،۳۳۶ علماء اس کتاب کی تعریف میں رطب اللسان ہیں، چنانچہ امام شافعیؒ اس کے بارے میں فرماتے ہیں کہ روئے زمین پر کتاب اللہ کے بعد **موطا امام مالکؒ** سے زیادہ صحیح کتاب کوئی نہیں ہے۔۳۳۷

﴿۲۸۳﴾ چونکہ اس صدی میں تدوینِ حدیث کا منہج اتصالِ سند کی قید سے خالی تھا، اس لیے **موطا** میں بھی احادیث کا ایک حصہ اتصالِ سند سے خالی ہے، جو اس کی کل احادیث کا تقریباً ایک تہائی ہے۔۳۳۸ بعض علماء نے ان احادیث کے اتصال کی طرف خصوصی توجہ دی ہے، جن میں زیادہ مشہور ابن عبدالبر ہیں۔ امام سیوطیؒ نے اپنی **شرح موطا** میں بیان کیا ہے کہ **موطا** میں کوئی ایسی مرسل حدیث نہیں ہے جس کی ایک یا کئی موید احادیث یا شواہد نہ ہوں۔ مطلقاً صحیح بات یہی ہے کہ **موطا** بلا استثناء صحیح ہے۔ ابن عبدالبر نے **موطا** میں مذکور مرسل، منقطع اور متصل احادیث کے بیان میں ایک کتاب تصنیف کی ہے اور کہا ہے کہ اس میں امام مالکؒ کے جتنے اقوال **بلغنی** اور **عن الثقة عنده** کی صورت میں موجود ہیں، جن کی انہوں نے سند بیان نہیں کی، وہ اکسٹھ احادیث

پر مشتمل ہیں جن کی امام مالکؒ کے طریق کے علاوہ دوسرے طریق سے سندیں بیان ہوئی ہیں، سوائے چار کے جو موطا کے علاوہ کہیں موجود نہیں ہیں۔۳۳۹

یہی وجہ ہے کہ موطا کی احادیث کتبِ صحاح ستّہ میں اپنے متن سمیت پھیلی ہوئی ہیں،۳۴۰ اگرچہ وہ امام مالکؒ کی بیان کردہ پوری سند کے علاوہ کسی اور سند سے مروی ہیں۔ان کتب کے حوالے سے موطا کے مقام کے بارے میں علماء کے درمیان اختلاف ہے۔قاضی ابوبکر ابن العربی کا خیال ہے کہ موطا ہی اصلِ اوّل اور مغز ہے،اور صحیح بخاری اس سلسلے کی دوسری کڑی ہے۔ باقی تمام محدثین جیسے مسلم اور ترمذی نے اپنی کتب کی بنیاد انہی دو پر رکھی ہے۔۳۴۱

بعض کا خیال ہے کہ مؤطا مرتبے میں صحیحین کے ہم پلہ ہے اور یہ کتب صحاحِ ستہ میں سے ایک ہے، جبکہ کچھ دوسرے حضرات کا خیال ہے کہ یہ کتبِ صحاح ستہ میں سے نہیں ہے، اور وہ اس کے بجائے سنن ابن ماجہ کو صحاح میں شمار کرتے ہیں۔ان کی دلیل یہ ہے کہ موطا میں مراسیل اور فقہی آراء کی کثیر تعداد موجود ہے، لہٰذا یہ کتبِ حدیث کی نسبت کتبِ فقہ کے زیادہ قریب ہے۔۳۴۲

حقیقت یہ ہے کہ موطا کا فقہی آراء پر مشتمل ہونا کوئی عیب نہیں ہے، اور اس میں مراسیل کی کثرت اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ وہ صحاح ستہ سے کم مرتبہ ہے۔ دوسری صدی میں مرسل حدیث جمہور فقہاء کے ہاں مقبول تھی۔ یہ بھی روایت ہے کہ مراسیل کو ردّ کرنا ایک ایسی بدعت ہے جو دو صدیوں بعد اختراع کی گئی ہے۔۳۴۳

﴿۲۸۴﴾ یہ ایک مختصر عمومی جائزہ ہے موطا اور کتب حدیث کے درمیان اس کی قدر و منزلت کا۔ جہاں تک موطا امام مالکؒ کو امام محمد بن حسن کے روایت کرنے کا معاملہ ہے تو اس کی حقیقت یہ ہے کہ امام موصوف نے مدینے کا سفر کیا، امام مالکؒ کے حلقۂ درس میں تقریباً تین سال بیٹھے، ان سے براہ راست سن کر، یا اس کے پڑھنے والے سے سن کر موطا کی روایت کی، جبکہ امام مالکؒ کے حلقۂ درس میں ایک سے زائد مرتبہ امام محمدؒ نے موطا کی سماعت کی۔

یہ بات معلوم ہے کہ امام محمدؒ کو اپنے حاصل کردہ سارے علم کو مدوّن کرنے کا بہت شوق تھا،

اس لیے انہوں نے موطا کو روایت کرتے ہی تحریر کیا۔ اسی بناء پر بعض علماء کا خیال ہے کہ امام محمدؒ کی روایت کردہ **موطا** اگر مطلقاً تمام روایات سے عمدہ ترین نہیں ہے تو کم از کم عمدہ ترین روایات میں ضرور ہے۔[۳۴۴] اس کے ساتھ ساتھ جیسا کہ اس روایت (**موطا امام محمد**) کی قدر و منزلت کے بارے میں گزر چکا ہے کہ اس لحاظ سے برتر ہے کہ دقیق موضوعات میں اہل حجاز اور اہل عراق کی فقہ کا اس میں موازنہ اور تقابل پیش کیا گیا ہے۔

دوسری صدی میں رائج تدوینِ حدیث کے منہج سے مطابقت کی بناء پر امام محمدؒ کی روایت کردہ **موطا** بھی دیگر قابل اعتماد روایات کی طرح، متصل اور غیر متصل دونوں قسم کی احادیث پر مشتمل ہے۔ اسی طرح یہ صحابہؓ، تابعین اور تبع تابعین کی فقہی آراء کا بہت بڑا سرمایہ اپنے اندر سمیٹے ہوئے ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ **موطا امام محمدؒ** اپنی مقدار، خاکے اور موضوع کے اعتبار سے، یحییٰ کے روایت کردہ نسخۂ **موطا** سے مختلف ہے، کیونکہ ثانی الذکر سے وہ ضخامت میں کم ہے،[۳۴۵] اور ترتیب ابواب وفصول کے لحاظ سے بھی یحییٰ کی روایت کے طریقے پر نہیں ہے۔ ہمیں یہ معلوم نہیں کہ یہ راویوں کی اپنی کارستانی ہے، یا امام مالکؒ نے خود اس قسم کا تصرف کیا ہے۔

موضوع کے لحاظ سے اختلاف کی حقیقت یہ ہے کہ یحییٰ کی روایت کردہ **موطا** خالصتاً ان احادیث وآراء پر مشتمل ہے جو انہوں نے امام مالکؒ سے نقل کی ہیں، جب کہ **موطا** بروایت امام محمدؒ تقابلی فقہی تحقیق ومطالعہ کا رنگ لیے ہوئے ہے۔ آپ جو کچھ امام مالکؒ سے روایت کرتے ہیں، اسے روایت کرنے کے بعد یہ بھی وضاحت کرتے ہیں کہ فقہائے عراق نے اسی کو اختیار کیا ہے، یا اس کی مخالفت کی ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ اختیار یا ترک کرنے کے دلائل بیان کرتے ہیں، بالخصوص مخالفت کی صورت میں۔

﴿۲۸۵﴾ لیکن سوال یہ ہے کہ **موطا امام محمدؒ** میں جو احادیث وآثار بیان ہوئے ہیں، خواہ وہ امام مالک سے مروی ہوں، یا دیگر فقہائے عراق وحجاز سے، ان کی تعداد کتنی ہے؟

امام محمدؒ نے **موطا** میں امام مالکؒ کے طریق کے علاوہ جو روایات بیان کی ہیں، میری گنتی کے مطابق وہ ایک سو کے قریب آثار ہیں، اس کے برعکس مولانا لکھنویؒ نے **التعلیق الممجد**

کے مقدمے میں ان مرویات کی تعداد ایک سو پچھتر آثار بتائی ہے۔۳۴۶

امام مالکؒ کے طریق سے بیان کردہ روایات کے بارے میں امام محمدؒ کا اپنا یہ قول ہے کہ میں نے تقریباً تین سال تک امام مالکؒ کے دروازے پر قیام کیا ہے، اور براہ راست انہی کی زبانی سات سو سے زائد احادیث سنی ہیں۔۳۴۷

سوال یہ ہے کہ یہ سب کچھ جو امام محمدؒ نے امام مالکؒ سے سنا، کیا وہ سارے کا سارا **موطا امام محمدؒ** میں مذکور ہے؟

موطا امام محمدؒ میں جس قدر احادیث ہیں، ان کے بارے میں یہ وضاحت کر دی گئی ہے کہ وہ قولِ رسولؐ، یا نہی رسولؐ پر مشتمل ہیں، جن کی تعداد تقریباً تین صد ہے۔ ان میں سے بعض جن کی تعداد بہت ہی قلیل ہے، امام مالکؒ کے طریق سے مروی نہیں ہیں۔

رہیں وہ احادیث جو اس طریق پر مذکور نہیں ہیں، مثلاً وہ احادیث جو رسول اللہؐ کے وضو کی کیفیت یا آپؐ کی کیفیتِ نماز وغیرہ سے متعلق ہیں، یا جو سنتِ عملیہ کے ذیل میں آتی ہیں تو ان کی تعداد تقریباً چار سو ہے۔ ان میں سے جو طریقِ مالک کے مطابق مروی نہیں ہیں، ان کی تعداد بہت کم ہے۔

اس بناء پر کہا جا سکتا ہے کہ امام محمدؒ نے جو کچھ امام مالکؒ سے سماعت کیا تھا، اس کا غالب اور بہت بڑا حصہ ان کی روایت کردہ **موطا** میں موجود ہے۔ **موطا امام محمدؒ** جن روایات پر مشتمل ہے، ان کی کل تعداد تقریباً ایک ہزار ایک سو آثار ہے۔ ان میں کچھ متصل، کچھ غیر متصل یا بلاغات ہیں، تقریباً تین سو آثار وہ ہیں جو اہل عراق و حجاز کے فقہاء صحابہؓ، تابعین اور تبع تابعین کی آراء سے متعلق ہیں۔

﴿۲۸۶﴾ یہ ایک حقیقت ہے کہ **موطا امام محمدؒ**، اگر اپنے اجتہادات اور اس کے ساتھ ساتھ مدرسۂ عراق اور بعض فقہائے حجاز کی احادیث و آراء کی بناء پر امتیازی شان رکھتی ہے تو دوسری طرف وہ اس روایتِ حدیث میں بھی منفرد مقام کی حامل ہے، جو باقی **موطا** کی روایات میں موجود نہیں ہے اور وہ ہے حدیث **انما الأعمال بالنیات** ۔۳۴۸ اس حدیث کو بخاری اور مسلم

نے بسند امام مالکؒ روایت کیا ہے، حالانکہ یہ ان سے مروی نہیں ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ ابن حجر عسقلانی کو امام محمدؒ کی روایت سے آگاہی نہیں ہوئی، اسی لیے انہوں نے فتح الباری ۳۴۹ میں یہ رائے اختیار کی ہے کہ بخاری اور مسلم نے یہ حدیث امام مالکؒ سے روایت کی ہے، حالانکہ یہ موطا میں نہیں ہے۔ امام سیوطیؒ نے تنویر الحوالک کے مقدمے میں ان کی اس غلطی پر انہیں متنبہ کیا ہے۔ ۳۵۰

موطا امام محمدؒ ان چاروں احادیث سے خالی ہے جن کی طرف ابن عبدالبر نے اشارہ کیا ہے کہ یہ احادیث موطا کے علاوہ اور کہیں نہیں ہیں، لیکن وہ اس کی سند کو متصل ثابت نہیں کر سکے، تاہم ان سے روایت ہے کہ یہ منکر نہیں ہیں، جب کہ ابن صلاح نے ان کی سند کو متصل قرار دیا ہے۔ ۳۵۱

موطا امام محمدؒ کے محقق کا خیال ہے ۳۵۲ کہ اس میں بعض ضعیف احادیث بھی ہیں، تاہم کثرتِ طرق کی وجہ سے ان میں سے بعض کا ضعف دور ہو جاتا ہے، پھر انہوں نے اس حدیث کی طرف اشارہ کیا ہے ۳۵۳: و ما رآہ المسلمون حسناً فھو عنداللہ حسن، وما رآہ المسلمون قبیحاً فھو عند اللہ قبیح ۳۵۴ (جس چیز کو مسلمان اچھا سمجھیں، وہ اللہ کے ہاں اچھی ہی ہوتی ہے، اور جس چیز کو مسلمان قبیح اور برا سمجھیں، وہ اللہ کے ہاں بھی قبیح ہوتی ہے)۔ یہ حدیث امام مالکؒ کے طریق سے مروی نہیں ہے۔ موطا امام محمد کے محقق نے کہا ہے کہ مولانا لکھنویؒ نے امام محمدؒ کو اس موضوع حدیث کی روایت سے اس طرح بری قرار دینے کی کوشش کی ہے کہ یہ حدیث مسند احمد کے نسخے میں آئی ہے، لیکن شیخ محقق نے اس مجہول نسخے کی صحت کو مشکوک قرار دیا ہے۔ ۳۵۴

اس کے ساتھ ساتھ اس حدیث پر موطا امام محمد کے محقق کی یہ تعلیق بھی موجود ہے ۳۵۵ کہ محدثین نے اس بات کی وضاحت کی ہے کہ بقول حضرت عبداللہؓ بن مسعود یہ حدیث موقوف ہے، نیز سخاوی کا اس کے متعلق قول ہے کہ امام احمدؒ نے اس حدیث کو اپنی کتاب السنة میں روایت کیا ہے، اور جن لوگوں نے اس حدیث کو مسند احمد کی طرف منسوب کیا ہے،

انہیں غلط فہمی ہوئی ہے۔ اسی طرح اس حدیث کو بزار، طبرانی، ابونعیم، بیہقی اور طیالسی نے ابن مسعودؓ کے قول کی حیثیت سے نقل کیا ہے۔

اس حدیث کی صحت کے بارے میں خواہ کتنا ہی اختلاف کیوں نہ ہو، مگر یہ ایک حقیقت ہے کہ امام محمدؒ، یا دیگر محدثین کسی ایسی حدیث کو روایت نہیں کرتے جس کی صحت میں شک ہو، چہ جائیکہ وہ موضوع ہو۔ محدثین نے ہمیشہ اس بات کو قطعیت سے ثابت کیا ہے کہ ابن مسعودؓ کے قول کی حیثیت سے یہ حدیث موقوف ہے، اور ابن مسعودؓ روایت کے لحاظ سے امام محمدؒ کے نزدیک ثقہ ترین ہیں۔ آپ نے یہ حدیث ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے تو آپ کو اس کی صحت میں ادنیٰ شائبہ بھی نہیں ہے۔

بہر حال یہ اختلاف امام محمدؒ کے علم حدیث اور اس کی روایت میں طعن کا باعث نہیں ہے۔

﴿۲۸۷﴾ جہاں تک **کتاب الآثار** کا تعلق ہے تو وہ بھی منہج کے لحاظ سے **موطا** سے مختلف نہیں ہے، وہ بھی حدیث وفقہ کی کتاب ہے۔ اس میں امام موصوف نے امام ابوحنیفہؒ اور دیگر شیوخ سے روایت کردہ احادیث جمع کر دی ہیں، اگرچہ دیگر شیوخ سے آپ کی روایت بہت کم ہے۔ اس میں احادیث، آثار، اخبار، اقوال صحابہؓ وتابعین مذکور ہیں۔ اس میں آپ نے اپنے اور امام ابوحنیفہؒ کے مسلک اور ان سے اپنے اختلاف کو بیان کیا ہے۔ اسی بناء پر اس کتاب کی نسبت امام محمدؒ کی طرف کی گئی ہے، جس طرح **موطا** کو ان کی طرف منسوب کر کے **موطا امام محمدؒ** کہا جاتا ہے۔

اس لحاظ سے مذکورہ دونوں کتابیں (**موطا امام محمدؒ، کتاب الآثار**) ایک جیسی ہیں کہ ان میں امام ابو یوسفؒ کی رائے کو بیان نہیں کیا گیا۔ اسی طرح **کتاب الحجة** میں ان کی رائے کو بیان نہیں کیا گیا، البتہ **کتاب الآثار** اس لحاظ سے **موطا** سے مختلف ہے کہ وہ عراقی فقہ کی آئینہ دار ہے، بالخصوص امام ابوحنیفہؒ کی فقہ اور ان کے کچھ دلائل بیان کرنے کے لحاظ سے، جب کہ **موطا** خاص طور پر فقہ مدنی یا فقہ امام مالکؒ اور ان کے اصولوں کی آئینہ دار ہے۔

امام محمدؒ کی **کتاب الآثار** امام ابوحنیفہؒ کی ان مسانید میں ایک مُسند شمار ہوتی ہے جنہیں خوارزمی نے جمع کیا ہے۔ ان مسانید کی تعداد پندرہ ہے، جو امام ابوحنیفہؒ سے مروی ہیں۔ یہ مسانید

اگر چہ بعض احادیث وآثار میں باہم مشابہ ہیں، تاہم یہ ساری کی ساری ان لوگوں کی کج فہمی اور غلط دعوے پر دلالت کرتی ہیں، جو کہتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ حدیث کو کم اہمیت دیتے تھے، ۳۵۶ یا یہ کہ وہ اتباع حدیث کی بہ نسبت قیاس پر عمل کرنے کو ترجیح دیتے تھے۔ ۳۵۷

کتاب الآثار تقریباً آٹھ سو پچاس آثار پر مشتمل ہے، اور یہ متصل، مرفوع، مرسل اور موقوف احادیث یا بعض فقیہہ صحابہؓ وتابعینؒ کی آراء بالخصوص، ابراہیم نخعی کی آراء کی حامل ہے۔

جو احادیث اس میں مذکور ہیں اور جن کے بارے میں یہ وضاحت کی گئی ہے کہ یہ قول رسولؐ یا نہی رسولؐ سے متعلق ہیں، ان کی تعداد تقریباً ڈیڑھ سو ہے۔ جو احادیث اعمالِ رسولؐ کی کیفیت کے بارے میں وارد ہوئی ہیں، ان کی تعداد تقریباً ایک سو ہے۔ کتاب کا باقی حصہ احادیثِ موقوفہ، مرفوعہ، بلاغات اور بعض صحابہؓ وتابعینؒ کی فقہی آراء پر مشتمل ہے۔

﴿۲۸۸﴾ معلوم ہوتا ہے کہ امام محمدؒ کی شدید خواہش تھی کہ وہ اپنے شیخ امام ابوحنیفہؒ سے ایک ایسی مسند نقل کریں، جو ساری کی ساری نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث پر مبنی ہو۔ اس میں نہ قولِ صحابیؓ ہو، اور نہ قولِ تابعی ہی، حتیٰ کہ ان کے شیخ کا اجتہاد بھی اس میں مذکور نہ ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ خوارزمی نے اپنی **جامع** میں **مسانید أبی حنیفہ**ؒ کی احادیث کی تخریج کرتے ہوئے تقریباً ڈیڑھ سو احادیث کی نسبت امام محمدؒ کے نسخے کی طرف کی ہے، جو مسانید کی تعداد میں بارہویں مسند ہے۔ ان احادیث کی اکثریت **کتاب الآثار** میں مذکور ہے، لیکن قابل غور بات یہ ہے کہ یہ ساری کی ساری احادیث قولی ہیں اور سوائے تین احادیث کے ان کی غالب تعداد سنداً متصل ہے۔ ان تینوں احادیث کو خوارزمی نے امام محمدؒ کے نسخے کی طرف منسوب کیا ہے کہ ان کے بارے میں قول رسولؐ ہونے کی وضاحت اس میں نہیں کی گئی ہے۔ ۳۵۸

امام محمدؒ نے — جیسا کہ خوارزمی کی تخریجِ احادیث سے پتا چلتا ہے — اپنے نسخے میں صرف انہی احادیث پر اکتفاء کیا ہے جو قولی احادیث ہیں اور جن کا غالب حصہ متصل السند ہے۔ یہ امام محمدؒ کے اس اشتیاق کا مظہر ہے کہ احادیثِ رسولؐ کو اس انداز میں مدوّن کیا جائے کہ ان میں اقوال صحابہؓ وتابعینؒ نہ ہوں۔ امام بخاریؒ نے اس کی بعض احادیث کو نقل کیا ہے۔ ۳۵۹ اس لحاظ سے امام

محمدؒ اصحابِ مسانید و کتب صحاح سے سبقت لے گئے ہیں کہ صرف احادیث رسول ؐ کو خالصتاً مدوّن کیا ہے اور اس چیز کی کوئی پروا نہیں کی کہ ان کا یہ مدوّن ذخیرہ قلیل ہے۔ مزید براں امام محمدؒ کے نسخے یا **کتاب الآثار** کی احادیث خواہ متصل السند ہوں، یا غیر متصل، کتبِ صحاح میں لفظاً یا معناً پھیلی ہوئی ہیں، اگرچہ یہ امام ابوحنیفہ اور امام محمدؒ کی سند کے علاوہ دوسری سندوں سے مذکور ہیں۔

﴿۲۸۹﴾ احناف کا خیال ہے کہ امام ابوحنیفہؒ سے ان کے شاگردوں نے جس **کتاب الآثار** کو نقل کیا ہے، ۳۶۰ وہ علم حدیث نبوی، اس کے رجال اور اقوالِ صحابہؓ و تابعینؒ کے بارے میں اوّلین تالیف ہے، اور ان کی یہ رائے صحیح ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ سے ان کی مسانید **موطا امام مالک**ؒ کی تالیف سے قبل روایت کی گئی ہیں، ۳۶۱ جس کے بارے میں علماء کا بیان ہے کہ یہ **(موطا)** کتبِ سنت میں پہلی تالیف ہے جو ہم تک پہنچی ہے۔

اس لحاظ سے یہ کہنا غلط ہے کہ دوسری صدی میں مرتبہ کتب حدیث میں سے ماسوا **موطا** کے، ہم تک کوئی کتاب نہیں پہنچی۔ امام ابوحنیفہؒ سے آپ کے شاگردوں نے جو **کتاب الآثار** روایت کی ہے، مثلاً امام ابویوسفؒ، امام محمدؒ اور حسنؒ بن زیاد، وہ نہ تو منہج کے اعتبار سے **موطا امام مالک**ؒ سے مختلف ہے اور نہ صحت کے اعتبار سے ہی درجہ و مقام میں اس سے کم ہے۔

دیگر کتابوں میں امام محمد کی بیان کردہ روایات

﴿۲۹۰﴾ یہ تھیں امام محمدؒ کی وہ تالیفات جو ان کے دور کے منہجِ تدوین سے مطابقت کی بناء پر کتبِ حدیث میں شمار ہوتی ہیں۔ یہ واضح ہو چکا ہے کہ ان میں سے **نسخة محمد (کتاب الآثار)** کتبِ صحاح سے قبل تدوینِ حدیث کی رہنما کے طور پر شمار ہوتی ہے۔

امام محمدؒ کی دیگر ایسی کتابیں، جن پر غالب چھاپ تو فقہ کی ہے، مگر ان میں احادیث و آثار کا بہت بڑا ذخیرہ ہے، یہ ہیں: **الأصل، الحجة، السیر الصغیر، السیر الکبیر، الاکتساب۔**

الأصل امام محمدؒ کی سب سے بڑی تالیف ہے، اس کے باوجود کہ آپ نے اس میں کوئی

زیادہ دلائل بیان نہیں کیے، تاہم اگر یہ دلائل اس ضخیم کتاب سے علیحدہ کر کے مرتب کر دیے جائیں تو مرحوم کوثری کی تعبیر کے مطابق وہ بھی ایک ہلکی پھلکی جلد بن جائے گی۔۳۶۳

یہ کتاب جو تمام ابوابِ فقہ کی تفصیل وتفریع کے ساتھ چھ جلدوں پر مشتمل ہے، اس میں ہر باب کے آغاز میں امام محمدؒ عموماً موضوع سے متعلق بعض آثار کا ذکر کرتے ہیں، اور کبھی کبھی یہ آثار ابواب وفصول کے دوران میں بیان کرتے ہیں۔ یہ کتاب تقریباً چھ سو آثار پر مشتمل ہے۔ ان میں سے کچھ متصل احادیث ہیں — یہ بہت کم ہیں —، یا مرسل ہیں، یا بلاغات ہیں جو بہت بڑے حصے پر مشتمل ہیں۔

﴿۲۹۱﴾ **الأصل** سے حجم کے لحاظ سے چھوٹی ہونے کے باوجود، امام محمدؒ کی فقہی کتب میں سے **کتاب الحجة** سب سے زیادہ احادیث وآثار کی حامل شمار ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کتاب کی تالیف میں امام موصوف کا منہج یہ تھا کہ تفریعِ مسائل کا اہتمام کیے بغیر آپ کثرت سے احادیث وآثار بیان کرتے تھے۔ اہلِ مدینہ سے اپنی بحث ومناظرہ میں ان کے سامنے یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتے تھے کہ اہلِ عراق معرفتِ سنن وآثار میں ان سے زیادہ نہیں، تو کم بھی نہیں ہیں، اسی لیے وہ بحث ومباحثہ کے دوران میں احادیث کو بطور دلیل پیش کرتے ہوئے اس بات کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ وہ احادیث کے بہت بڑے ذخیرے کا علم رکھتے ہیں، جب کہ اہلِ مدینہ آثار کا علم ہی نہیں رکھتے، یا پھر جان بوجھ کر انہیں ترک کر دیتے ہیں، مثلاً امام موصوف فرماتے ہیں کہ ''نمازی کے آگے سے گزرنے کے باب'' میں اگر ہم چاہیں تو اس مسئلے میں وارد ہونے والی بہت سی احادیث کے ذریعے ان کے خلاف حجت قائم کر دیں، ہم ایسا کر سکتے ہیں، لیکن انہی کی بیان کردہ احادیث کو ہمارا بطور دلیل پیش کرنا، ان پر حجت قائم کرنے میں زیادہ کارگر اور ضروری ہے۔۳۶۴

باب المسح علی الخفین میں امام موصوف فرماتے ہیں کہ مقیم کے لیے ایک دن رات اور مسافر کے لیے تین دن رات مسح کرنے کے بارے میں بہت سے مشہور ومعروف آثار ہیں۔ میں نہیں سمجھتا کہ جو شخص بھی فقہ پر نظر رکھتا ہے، اس کے لیے اس مسئلے میں آثار کا معاملہ مشتبہ

ہو۔۳۶۴

یہ اور اس قسم کی نصوص کتاب الحجة میں متعدد مقامات پر آئی ہیں۔ جہاں تک میں سمجھتا ہوں، امام محمدؒ کا اہل حجاز کے ہاں اس عام بے بنیاد دعوے کا رڈ اور جواب ہے کہ اہلِ عراق حدیث کے معالے میں کم مایہ ہیں، اور وہ رائے کے استعمال میں حد سے تجاوز کرتے ہیں۔

اسی بناء پر کتاب الحجة احادیث واخبار کے اتنے بڑے حصے پر مشتمل ہے، جو کتاب الآثار میں امام موصوف کی بیان کردہ احادیث واخبار کے تقریباً مساوی ہے۔

﴿۲۹۲﴾ السیر الکبیر اور السیر الصغیر، دونوں کتابوں میں احادیث وآثار کا سارا مواد ایسا ہے جس پر کسی اعتراض کی گنجائش نہیں ہے۔ میں پہلے بیان کر چکا ہوں کہ امام اوزاعیؒ کی طرف یہ بات منسوب ہے کہ جب انہوں نے السیر الکبیر دیکھی تو یہ تبصرہ کیا کہ ''اگر امام محمدؒ اس میں احادیث درج نہ کرتے تو میں کہتا کہ یہ علم امام محمدؒ کی اپنی اختراع وایجاد ہے''۔ میں اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ امام اوزاعیؒ نے یہ کتاب نہیں دیکھی تھی اور اس قول کی نسبت ان کی طرف صحیح نہیں ہے، تاہم اس بات پر دلالت کرنے میں اس قول کی قدر وقیمت برقرار رہتی ہے کہ امام محمدؒ کو معرفتِ حدیث میں کمال حاصل تھا، اور آپ نے اس کتاب کے بہت بڑے حصے کو احادیث کے لیے وقف کیا ہے۔

امام محمدؒ نے اپنی ان دونوں کتابوں میں جو احادیث واخبار نقل کیے ہیں، وہ ان دونوں کتابوں کے اصل متن اور ان پر لکھی گئی شرحوں کے سبب باہم مختلط ہو گئے ہیں۔ ان دونوں کا اصل متن ہم تک نہیں پہنچا، صرف ان کی شروح ہم تک پہنچی ہیں۔ ان میں سے اہم ترین شرح امام سرخسیؒ کی ہے۔ اس میں سے امام محمدؒ اور امام سرخسیؒ کی روایات کو الگ کرنا کوئی معمولی اور آسان کام نہیں ہے، تاہم السیر الکبیر کے بعض محققین نے امام محمدؒ کی نصوص (اصل متن) اور امام سرخسیؒ کی شرح کو الگ الگ کرنے کی کوشش کی ہے۔۳۶۵

اس مشکل کے باوجود یہ کہا جا سکتا ہے کہ امام محمدؒ نے اپنی ان دونوں کتابوں میں تقریباً پانچ صد آثار روایت کیے ہیں، جن کی غالب تعداد احادیث پر مشتمل ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ

دونوں کتابیں تقریباً سات سو آثار پر مشتمل ہیں۔ ان دونوں کے سیاق کلام، بالخصوص السیر الکبیر کے سیاقِ کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام سرخسیؒ، امام محمدؒ کے بیان کردہ نصوص و آثار پر اکتفاء کرتے ہوئے خود زیادہ نصوص و آثار بیان نہیں کرتے۔

﴿۲۹۳﴾ امام محمدؒ کی کتاب الاکتساب فی الرزق المستطاب کے خلاصے میں تقریباً ایک سو چالیس آثار نقل کیے گئے ہیں۔ ان میں سے ایک سو تیس احادیث ہیں۔ ان ساری احادیث کی تخریج اس خلاصے کے محقق شیخ عرنوس نے کی ہے، ماسوا ایک حدیث کے، جس کے بارے میں ان کا کہنا ہے کہ اس سے استدلال نہیں کیا جا سکتا۔۳۶۶

ممکن ہے، اس کتاب کے اصل متن میں، اس کے خلاصے میں بیان کردہ آثار کے مقابلے میں کہیں زیادہ آثار ہوں۔

امام محمد کی روایات

﴿۲۹۴﴾ مذکورہ بالا بحث سے یہ بات روز روشن کی طرح عیاں ہو جاتی ہے کہ امام محمدؒ کی کتابیں خواہ کتبِ حدیث میں شمار ہوتی ہوں، یا ان پر فقہی رنگ غالب ہو، ان میں مذکور تمام آثار کی تعداد تین ہزار پانچ سو ہے۔ اگرچہ ان میں سے بعض آثار ان کتابوں میں بار بار آئے ہیں۔ ان میں سے تقریباً دو ہزار احادیث ہیں، جو متصل السند ہیں، اور غیر متصل السند بھی ہیں۔ امام محمدؒ کی روایت کردہ احادیث اپنے الفاظ کے ساتھ، یا اپنے جیسے الفاظ کے ساتھ، یا اسی معنی میں، کتب صحاح میں پھیلی ہوئی ہیں۔

لیکن جو چیز امام محمدؒ کی روایت کردہ تمام احادیث اور آثار میں ایک واضح حقیقت کے طور پر سامنے آتی ہے، وہ ان شیوخ کی کثرت ہے جن سے امام موصوف نے روایات لی ہیں، نیز ان شیوخ کی کثرت ہے، جن سے امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ نے روایت کی ہے۔ امام محمدؒ نے ان دونوں اماموں سے کتاب الآثار اور موطا میں مذکور احادیث کا بڑا حصہ روایت کیا ہے۔ یہ امر اس بات کی دلیل ہے کہ امام محمدؒ کو پہلی اور دوسری صدی کے راویانِ حدیث کے بارے میں بہت

وسیع معرفت حاصل تھی۔ آپؒ نے علماء کے جمِ غفیر سے حدیث کی روایت لی ہے جو آپ کے دور کے حفاظ حدیث اور مدونین حدیث تھے۔۳۶۷

امام محمد کی معرفتِ رواۃ

﴿۲۹۵﴾ ان راویوں کے بارے میں امام محمدؒ کی معرفت محض ان کے ناموں اور ان سے حدیث نقل کرنے تک ہی محدود نہ تھی، بلکہ اس ماہر کی طرح ان کی معرفت رکھتے تھے جو ان کے علم وفضل اور ان کی زندگی کا تحقیقی مطالعہ کرنے والا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ آپ نقل وروایتِ حدیث کے سلسلے میں اسبابِ ترجیح کی بناء پر راویوں کو ایک دوسرے پر ترجیح دیتے ہیں۔ امام موصوف کی رائے یہ ہے کہ جو صحابیؓ فقہ کی معرفت رکھتا ہو، اسے طویل صحبت رسولؐ حاصل رہی ہو، اور اس کی روایات زیادہ ہوں تو اس کی روایت کسی دوسرے صحابی کے مقابلے میں زیادہ قابلِ ترجیح ہے جو فقہ کی معرفت کا حامل نہ ہو، یا اسے کم صحبت رسولؐ حاصل رہی ہو یا کم روایت کرتا ہو، اسی لیے آپ نے تکبیراتِ عیدین کے مسئلے میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کے مقابلے حضرت عبداللہؓ بن مسعود کی روایت کو ترجیح دی ہے۔۳۶۸ اسی طرح مقروض کے افلاس کے بارے میں حضرت علیؓ کی روایت کو حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت پر ترجیح دی ہے، کیونکہ حضرت ابو ہریرہؓ کا اثر حضرت علیؓ کے بیان کردہ اثر کے مقابلے میں کمزور ہے اور حضرت علیؓ کا قول اس لحاظ سے زیادہ ٹھوس ہے کہ وہ حدیثِ رسولؐ کے عالم تھے، نیز وہ حضرت ابو ہریرہؓ کے مقابلے میں زیادہ ثقہ ہیں۔۳۶۹

امام محمدؒ کی معرفتِ رجالِ حدیث کی ایک دلیل موزوں پر مسح کرنے کے بارے میں اہلِ مدینہ سے آپ کا مباحثہ ومناظرہ ہے۔ اہل مدینہ نے ابن شہاب زہری سے موزوں کے ظاہر اور باطن (اوپر اور نیچے) پر مسح کرنا روایت کیا ہے۔ امام محمدؒ نے ان کا ردّ یوں کیا ہے کہ مالک بن انس نے ہشام بن عروہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے اپنے باپ کو موزوں پر مسح کرتے ہوئے دیکھا، جو موزوں کے اوپر والے حصے پر مسح کر رہے تھے اور ان کے باطن (نیچے) والے حصے پر مسح نہیں کر رہے تھے۔ اس کے بعد امام موصوف فرماتے ہیں کہ یہ عروہ کا قول ہے، جو ابن شہاب کے

مقابلے میں روایتِ حدیث کے لحاظ سے زیادہ فقیہ اور زیادہ عالم ہیں۔ ۳۷۰

وہ عروہ جن سے ان کے بیٹے ہشام نے روایت کی ہے، وہ عروہ ۳۷۱ بن زبیر بن عوام ہیں، یعنی جلیل القدر تابعی، فقیہ، حافظ الحدیث اور فقہائے سبعہ میں سے ایک۔ وہ ثقہ، کثیر الحدیث، حافظ اور حدیث کے تحمل میں انتہائی نکتہ رس تھے۔ انہوں نے اپنی خالہ محترمہ حضرت عائشہؓ، اپنے والد اور اپنی والدہ سے اور اسی طرح حضرت علیؓ، حضرت زیدؓ بن ثابت، حضرت ابو ہریرہؓ اور دیگر صحابہ کرامؓ سے روایت کی ہے، لہٰذا ان صحابہ کرامؓ کی روایت کے حوالے سے وہ زیادہ فقیہ اور زیادہ عالم ہیں، جبکہ ابن شہاب نے عروہ سے روایت کی ہے اور ان کے بارے میں کہا ہے کہ انہوں نے عروہ کو علم کا سمندر پایا، جسے ڈول سے بھرنے والے گدلا نہیں کر سکتے۔ اس سے مقصود ابن شہاب زہری کی قدر و منزلت کو کم کرنا نہیں ہے، وہ تو امام محمدؒ کے نزدیک اپنے زمانے میں حدیث کے سب سے بڑے عالم تھے، ۳۷۲ لیکن عروہ کے مقابلے میں فقہ روایت کے علم میں ان سے کم تھے۔

امام محمد کا حدیث میں تفقہ

﴿۲۹۶﴾ امام محمدؒ کے اصول پر گفتگو کرتے ہوئے میں اشارہ کر چکا ہوں کہ آپ راویوں کے درمیان فرقِ مراتب قائم کرتے ہیں، ۳۷۳ جو رجال سے آپ کی معرفت کی علامت ہے۔ اخبارِ متعارضہ کے بارے میں آپ کے مؤقف کے بارے میں بھی بتا چکا ہوں، جو آپ کی فقہ حدیث کی دلیل ہے۔ مزید براں احتیاط کی جانب آپ کا میلان اور روایت کے مقابلے میں لوگوں کی آسانی کی خاطر رخصت کا پہلو اختیار کرنا آپ کے تفقہ کی دلیل ہے، تاہم آپ راوی کی تحریر پر اعتماد جب ہی کرتے تھے، جب روایت معروف ہوتی تھی، نیز آپ روایت کرنے کی اجازت اُسی کو دیتے ہیں جسے اپنی روایت کردہ حدیث کا علم بھی ہو۔ ۳۷۴

امام محمدؒ کے نزدیک مستور الحال آدمی کی خبر کی حیثیت فاسق کی خبر کی ہے، اس کی روایت کو ردّ کر دیا جائے گا، حتیٰ کہ اس کی عدالت ثابت ہو جائے، ۳۷۵ امام موصوف مجہول آدمی کی روایت کو قبول نہیں کرتے، اور اس کی روایت کردہ حدیث کو شاذ قرار دیتے ہیں۔ ۳۷۶ اسی طرح جو حدیث

اصول عامہ کی مخالف ہو، اسے بھی شاذ قرار دیتے ہیں۔ ۳۷۷ آپ کے نزدیک حاجت کے باوجود کسی مستفیض حدیث کو نقل نہ کرنا اس کے ضعف کی دلیل ہے۔ امام موصوف اس راوی کی روایت کو، جو کہتا ہے: ''میں نے سنا اور میں نے دیکھا''، اس دوسرے راوی کی روایت پر ترجیح دیتے ہیں جو کہتا ہے: ''نہ میں نے سنا اور نہ دیکھا''۔ ۳۷۸ اس کے ساتھ ساتھ امام محمدؒ حدیث میں ناسخ ومنسوخ کی معرفت بھی رکھتے تھے۔ یہ معرفت کثرتِ روایت اور فقہ حدیث میں گہری نگاہ کے بغیر حاصل نہیں ہوتی، مثلاً اہلِ مدینہ کے نزدیک کتوں کی بیع مکروہ ہے، کیونکہ حدیث میں کتے کی رقم کو حرام کہا گیا ہے۔ امام محمدؒ ان کے جواب میں کہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک یہ حدیث منسوخ ہے، کیونکہ ہمیں یہ بات پہنچی ہے کہ حدیث میں آیا ہے کہ کتے کی قیمت اور سینگی لگانے کی اجرت حرام ہے، پھر آں حضرتؐ نے سینگی لگانے کی اجرت لینے کی رخصت دے دی۔ اس پس منظر میں ہمارے نزدیک نفع مند کتے کی قیمت، بیع کی صورت میں جائز ہوگی اور اس میں بھی رخصت ہوگی۔ ۳۷۹

امام محمدؒ احادیث کو روایت کرنے، ان کے رجال اور ناسخ ومنسوخ کی معرفت میں مہارت کے ساتھ ساتھ، اپنی روایت کردہ احادیث کے معاملے میں انتہا درجے کے باریک بین اور حساس تھے۔ جوں ہی آپ کو کسی معاملے میں شک گزرتا، فوراً اس پر متنبہ کرتے۔ ۳۸۰ جب کسی مسئلے کے بارے میں انہیں کوئی حدیث یاد نہ ہوتی تو اس کا اظہار کرنے میں کوئی شرمندگی محسوس نہ کرتے۔ ۳۸۱ یہی شان ہوتی ہے مخلص اور متواضع علمائے کرام کی۔

امام محمد پر ضعفِ حدیث کا الزام اور اس کا جواب

﴿۲۹۷﴾ بلاشبہ جو شخص احادیث وآثار کی اتنی بڑی مقدار کا راوی ہو، عراق وغیرہ میں اپنے دور کے نامور یگانۂ روزگار اہلِ علم سے جس کی گہری وابستگی ہو، جو راویانِ حدیث کی مکمل معرفت کا حامل ہو، جس کا راویوں کے درمیان طولِ صحبت اور فقہ کی بنیاد پر فرقِ مراتب کا اپنا ایک منہج ہو، اسی طرح صحیح اور ضعیف حدیث کی جانچ پڑتال کا، احتیاط اور گہری بصیرت پر مبنی جس کا اپنا معیار ہو، احادیث

کے ناسخ ومنسوخ کی معرفت تامہ اور اپنی روایات کے حوالے سے امانت کا لحاظ رکھتا ہو، حقیقت یہ ہے کہ وہ ان اوصاف کی بناء پر حقیقی معنی میں محدثِ کامل ہے، بالخصوص جب ہم عمومی انداز میں اس دور کے حالات کا، اور طریقۂ تدوینِ حدیث اور فقہی احکام سے متعلق احادیث کے خصوصی اہتمام کا جائزہ لیں تو امام موصوف کا محدثِ کامل ہونا ایک بیّن حقیقت کے طور پر سامنے آتا ہے۔۳۸۲

[اگر مذکورہ بالا بیان درست ہے تو] سوال پیدا ہوتا ہے کہ امام محمدؒ کے امام فی الحدیث ہونے کے بارے میں اقوال مختلف کیوں ہیں؟ اور ان کے امام فی الفقہ ہونے پر اتفاق کیوں ہے، اگرچہ اس امامت فی الفقہ کی نوعیت کے بارے میں اختلاف ہے۔

یحییٰ بن معین کے بارے میں روایت ہے کہ ان سے امام محمدؒ بن حسن کے بارے میں دریافت کیا گیا تو انہوں نے فرمایا: ''وہ کچھ بھی نہیں ہیں، ہم ان کی حدیث کو نہیں لکھتے''۔ ایک روایت میں یہ بھی ہے کہ انہوں نے کہا: ''وہ جھوٹا ہے، یا کہا کہ وہ ضعیف ہے''۔۳۸۳

امام ابوداؤد سجستانیؒ، امام محمدؒ کے بارے میں کہتے ہیں: ''وہ کوئی چیز نہیں ہیں، ان کی حدیث نہ لکھی جائے''۔۳۸۴ ابوحفص عمر بن علی صیرفی کے قول کے مطابق امام محمد بن حسن صاحبِ رائے اور ضعیف ہیں۔۳۸۵ امام نسائیؒ کا خیال ہے کہ محمد کی روایت کردہ حدیث ضعیف ہے، ان کے حافظے کے لحاظ سے۔۳۸۶

امام احمد بن حنبلؒ سے مروی ہے کہ انہوں نے امام محمدؒ کے بارے میں فرمایا: ''میں ان سے کوئی روایت نہیں لیتا''۔۳۸۷ یہ اقوال اس بات پر متفق ہیں کہ امام محمدؒ کو محدث قرار نہیں دیا جاسکتا، نہ وہ اس کے مستحق ہیں کہ ان سے روایت لی جائے، کیونکہ وہ کذاب ہیں یا ضعیف۔

ایک طرف تو یہ آراء ہیں جو امام محمدؒ کو ضعف اور کذب سے متہم کرتی ہیں اور دوسری طرف ان کے برعکس آراء ہیں۔ **تاریخ بغداد** کے مصنف نے بیان کیا ہے: ''ہمیں خبر دی عبداللہ بن علی بن مدینی نے، عبداللہ نے روایت لی اپنے باپ سے، اس نے کہا: میں نے اپنے باپ سے اسد بن عمرو، حسن بن زیاد لؤلؤی اور محمد بن حسن کے بارے میں دریافت کیا، تو انہوں نے اسد اور حسن بن زیاد کو ضعیف قرار دیا، اور کہا کہ محمد بن حسن صدوق (بہت سچے) ہیں۔۳۸۸ دارقطنی نے کہا:

''میرے نزدیک امام محمدؒ کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا''۔۳۸۹

سرخسی نے کہا: ''امام محمدؒ اپنی روایات میں ثقہ اور قابل اعتماد ہیں''۔۳۹۰

یہ اقوال امام محمدؒ کو ان کی روایت کردہ احادیث کے بارے میں صدق اور ثقاہت سے متصف قرار دیتے ہیں اور یہ کہ وہ اس لائق ہیں کہ ان سے حدیث روایت کی جائے۔ سوال یہ ہے کہ کیا وہ واقعی ایسے ہی ہیں، یا وہ دوسری آراء کے مطابق کذّاب، ضعیف اور غیر ثقہ ہیں؟

﴿۲۹۸﴾ حقیقت یہ ہے کہ امام محمدؒ جس زہد و تقویٰ سے متصف تھے، ایک پاکیزہ و مقدس مقصد کی خاطر حصول علم کے لیے بے پناہ شوق میں آپ کی جو شہرت ہے، آپ نے حصول علم کی راہ میں جو مال خرچ کیا، بہت سے ائمہ، فقہاء و محدثین کے پاس سفر کر کے گئے جن کا حفظ اور دقتِ تحمل مسلّم تھی اور ان سے کسبِ فیض کیا، ان خصائص کے مالک شخص سے یہ توقع نہیں کی جاسکتی کہ وہ عمداً یا سہواً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں جھوٹ بولے گا، کیونکہ اُس کا ایمان صادق اور زہد خالص جان بوجھ کر جھوٹ بولنے میں مانع ہے۔ آپ اپنی زرخیز دماغی صلاحیت، قوتِ حافظہ اور اپنی ابتدائی علمی زندگی ہی سے تدوین علم کی جس شدید خواہش و حرص سے بہرہ مند تھے، وہ امام موصوف کے لیے اپنے مدوّن، یا املاء کردہ، یا روایت کردہ علوم میں سہواً بھول چوک اور غلطی سے حفاظت کا حصار تھے۔ امام موصوف کا یہ مسلک کہ مفقود الحال کی خبر فاسق کی خبر کے حکم میں ہے، اسے ردّ کر دیا جائے گا، تا آنکہ اس کی عدالت ثابت ہو جائے۔ مجہول آدمی کی خبر کو مسترد کر دینا، احادیثِ متعارضہ کی صورت میں احتیاط کی طرف آپؒ کا میلان، یہ سب امور اس بات کی نفی کرتے ہیں کہ امام موصوف اپنی روایتِ حدیث میں جھوٹ بولیں گے۔ نقلِ حدیث میں آپ کی انتہائی باریک بینی اور آپ کی خشیتِ الٰہی اس بات کو ثابت کرتی ہے کہ وہ ایک حدیث کے مقابلے میں اس سے کم قوی کو ترک کر دیں۔ جس شخص کا یہ طرز عمل ہو، یقیناً وہ سنت رسول کا امین اور اس کا محافظ و پاسبان ہے۔

امام محمدؒ کے ہاں جھوٹ کے ایسے معروف اسباب نہیں ملتے، مثلاً حکام کی چاپلوسی یا کلامی فرقوں اور دینی و مذہبی مسالک کی متابعت۔ ان کے علاوہ وہ اسباب بھی نہیں ملتے جن کے بارے

میں علمائے حدیث کا فیصلہ کن قول ہے،۳۹۱ تو پھر حدیث رسولؐ کے سلسلے میں انہیں کیوں متہم کیا جاتا ہے؟

امام موصوف پر اس تہمت اور الزام تراشی کو بہت سے دلائل غلط ثابت کرتے ہیں، جن میں سے اہم ترین کی طرف میں اشارہ کر چکا ہوں اور تہمت کسی دلیل پر مبنی نہیں ہے۔

کہا جاتا ہے کہ امام محمد پر یہ تہمت یحییٰ بن معین،۳۹۲ نے لگائی ہے، مگر ظن غالب یہ ہے کہ یہ نسبت ان کی طرف غلط ہے۔ وہ ائمۂ حدیث اور ائمۂ جرح وتعدیل میں سے ایک امام ہیں اور امام محمدؒ کے معاصر ہیں۔ ان کے بارے میں روایت ہے کہ انہوں نے امام محمدؒ سے **الجامع الصغیر** تحریر کی تھی۔۳۹۳ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ امام محمدؒ کے حلقۂ درس میں بیٹھے ہیں، آپ سے سماعت کی ہے اور آپ سے کسب فیض کیا ہے۔ اس صورت میں وہ امام محمدؒ کو کیونکر کذب سے متہم کرتے، جبکہ شواہد ان کے سامنے تھے۔ یہ اس بات کی تائید ہے کہ امام محمدؒ فقہ، حدیث، تفسیر اور لغت میں درجۂ امامت پر فائز تھے۔ ورنہ معاذ اللہ اس تہمت کا سبب یحییٰ بن معین کا امام محمدؒ سے دلی بغض تھا، جس کا ہم تصور بھی نہیں کر سکتے۔

﴿۲۹۹﴾ یہ اقوال امام محمدؒ کو خواہ جھوٹ یا ضعف سے متہم کریں، یا حدیث میں غیر ثقہ قرار دیں، بہر حال یہ اہل رائے کے بارے میں اہل حدیث کی سوچ اور فکر کے غماز ہیں، جو اہل رائے کی روایت سے اہل حدیث کے بغض، نفرت اور مذمت پر مبنی ہیں، بلکہ ان سے روایت ان اسباب میں سے تھی جن پر جرح وتعدیل میں اعتماد کیا جاتا ہے۔ یہ بات گزر چکی ہے کہ اسمٰعیل بن عیاش حمصی، جو امام محمدؒ کے استاذِ حدیث تھے، جب اہل عراق سے روایت کرتے تو محدثین ان کی حدیث کو قبول کرنے سے پہلوتہی کرتے تھے۔۳۹۴

اسی طرح یہ بھی گزر چکا ہے کہ ابن سماعہ نے جب عیسیٰ بن ابان کو امام محمدؒ کے حلقۂ درس میں شریک ہونے کی دعوت دی تو انہوں نے اسے مسترد کرتے ہوئے اس کی علت یہ بیان کی کہ یہ لوگ [اہلِ رائے] حدیث کی مخالفت کرتے ہیں۔ ان کی یہ تعلیل اس بات کی دلیل ہے کہ اہلِ رائے کے بارے میں یہ بات عام کر دی گئی تھی کہ یہ حدیث کو ترک کر دیتے ہیں، یا اس کی مخالفت

کرتے ہیں۔ یہ شہرت لوگوں کی فقہاء سے دوری، ان کے عدم اطمینان اور فقہاء کی حدیث وعلم سے ان کی نفرت کا باعث بن گیا۔

جب عیسیٰ بن ابان، امام محمدؒ کے حلقۂ درس میں بیٹھے اور انہیں وہ وجہ بتائی، جس کی بناء پر اس نے ابن سماعہ کی دعوت کو مسترد کر دیا تھا تو عیسیٰ بن ابان اور امام محمدؒ کے درمیان ایک علمی مکالمہ ہوا، عیسیٰ متأثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے اور انہوں نے فقہ وحدیث میں امام محمد کی امامت کا اعتراف کیا۔ اس کے بعد باقاعدگی کے ساتھ امام موصوف کی مجلس کے ساتھ وابستہ رہے۔

ابن جریر طبری نے امام ابو یوسفؒ کے بارے میں کہا ہے: ''ایک گروہ نے ان کی روایت قبول کرنے سے اس لیے پہلوتہی کی ہے کہ ان پر رائے کا غلبہ ہے، نیز وہ حاکمِ وقت کی صحبت میں رہے، اور اس کے مقرر کردہ قاضی رہے''۔۳۹۵

ابومسہر نے کہا: ''ہمارے پاس ابراہیم بن محمد فزاری تشریف لائے اور لوگ ان سے حدیث سننے کے لیے جمع ہوگئے تو انہوں نے مجھے کہا: ''لوگوں کے پاس جاؤ اور ان سے کہو، جو کوئی قدریہ کے مسلک کا قائل ہے، وہ ہماری مجلس میں حاضر نہ ہو، جو کوئی امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کا قائل ہے، وہ ہماری مجلس میں حاضر نہ ہو، اور جو کوئی حاکم وقت کے پاس آمد ورفت رکھتا ہے، وہ ہماری مجلس میں نہ آئے''۔ میں نے باہر نکل کر لوگوں کو اس بات کی خبر دی۔

یہ بات روایت کی گئی ہے کہ امام ابو یوسفؒ، شریک کے پاس آئے اور ان سے حدیث سنانے کی فرمائش کی۔ انہوں نے حدیث سنانے سے انکار کر دیا۔ اسی طرح شریک نے اپنی مجلس حدیث میں کہا کہ یہاں جو کوئی یعقوب [امام ابو یوسفؒ] کے اصحاب میں سے ہو، اسے نکال دو۔۳۹۶

بجائے اس کے کہ رائے (غور وفکر) کا غلبہ ثقاہت اور تحملِ حدیث میں مہارت کی علامت سمجھا جاتا، ضعفِ روایت اور ترکِ روایت کی علامت اور دلیل بن گیا۔ مزید براں الزام تراشی اور تہمت کا سبب بن گیا جسے سن سن کر کان بہرے ہو جاتے تھے، جیسا کہ حجوی نے کہا ہے۔۳۹۷

﴿۳۰۰﴾ اہلِ رائے اور اہلِ حدیث کے درمیان اس چپقلش کو مسئلۂ خلق قرآن نے دو چند کر دیا۔

اگر چہ امام ابوحنیفہؒ، یا اُن کے کسی شاگرد کا اس میں کوئی حصہ نہ تھا۔ اس کا سبب یہ بنا کہ معتزلہ جنہوں نے مسئلۂ خلق قرآن کو عام کیا، ان میں سے اکثر اہل رائے فقہاء کی طرف میلان رکھتے تھے۔ اس سے قطع نظر کہ ان میں سے بعض فقہاء جیسے بشر مریسی ۳۹۸ نے مسئلۂ خلق قرآن اور دیگر کلامی مسائل میں حصہ لیا، لہٰذا اہل حدیث کا معتزلہ سے جھگڑا تمام اہل رائے سے جھگڑا بن گیا۔ معتزلہ، متوکل کے دورِ خلافت سے قبل اہل رائے کو اپنی آراء کی تقویت کے لیے ممد و معاون خیال کرتے تھے اور عامۃ الناس پر اپنی رائے مسلّط کرنے میں بعض حکام اور عمال کو اپنا مددگار سمجھتے تھے۔ اہلِ حدیث حضرات مسئلۂ خلق قرآن کی آزمائش کے خاتمے کے بعد اپنے فریقِ مخالف، یعنی اہلِ رائے اور اُن کے ائمہ جیسے امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد پر نکتہ چینی کرنے سے باز آ گئے، مگر انہوں نے ان کے ائمۂ سابقین جیسے امام ابوحنیفہؒ، ابو یوسفؒ، امام محمدؒ پر مختلف قسم کے گھناؤنے الزام لگائے تھے، ۳۹۹ مثلاً یہ لوگ رسولؐ اللہ پر جھوٹ بولنے کے مرتکب ہیں، یا یہ حدیث میں ضعیف ہیں، یا ان کا تعلق مرجئہ سے ہے۔ ۴۰۰

مرحوم استاذ امین الخولی کہتے ہیں کہ علم دین کے اعتقادی پہلوؤں تک رائے کے وسیع ہو جانے اور ایمان مستقل کے ساتھ اس کی عدم مطابقت کے سبب رائے پر تاریک سائے چھا گئے، جس کی وجہ سے اس سے نفرت پیدا ہو گئی اور اس کی اصل صورت بگڑ کر رہ گئی، اسی لیے اس پر مذمت اور بغض و نفرت کے تیروں کی بوچھاڑ کر دی گئی۔ ۴۰۱

اسی طرح یہ بات کھل کر سامنے آتی ہے کہ ائمۂ اہلِ رائے پر ضعفِ حدیث یا مخالفتِ حدیث، یا قلّتِ علمِ حدیث کے جو الزام لگائے گئے ہیں، وہ قابل قبول دلائل پر مبنی نہیں ہیں، بلکہ یہ ان کلامی و مذہبی اختلافات کا نتیجہ ہیں جو دوسری صدی اور اس کے بعد امت میں پیدا ہوئے اور عراق ان اختلافی مجادلوں کا مرکز تھا۔

مزید براں محض کسی پر جرح کرنا اور وہ اسباب و دلائل اور حقائق بیان نہ کرنا جو کسی پر جرح کو حق بجانب ثابت کرتے ہیں، جمہور محدثین کے ہاں ایسی جرح قابل قبول نہیں ہے۔ ۴۰۲ ائمۂ اہلِ رائے پر کی جانے والی جرح کا تعلق اسی قبیل سے ہے، لہٰذا اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ اسی بناء پر

ان ائمہ کے علم حدیث اور روایت حدیث کے بارے میں ان پر طعن نہیں کیا جا سکتا۔

﴿۳۰۱﴾ مختصر یہ کہ امام محمدؒ اپنے دور کے ایسے محدث تھے، جو مرتبہ و مقام میں دوسری صدی کے نامور محدثین سے کسی طرح کم نہ تھے۔ امام موصوف نے اخبار و احادیث کا جو عظیم ذخیرہ روایت کیا ہے، وہ ان کی کثرتِ حدیث کی طلب اور کثرتِ شیوخ کا منہ بولتا ثبوت ہے۔ اس کی اتنی دلیل کافی ہے کہ آپ نے **موطا امام مالک** اور **کتاب الآثار** کو روایت کیا ہے۔ امام موصوف کثیر الروایت ہونے کے ساتھ ساتھ رجال حدیث کی معرفتِ تامہ بھی رکھتے تھے، روایات کی قبولیت میں احتیاط کا پہلو پیش نظر رکھتے تھے۔ تحملِ حدیث میں باریک بینی سے کام لیتے تھے۔ نقلِ حدیث میں ایسی امانت داری کا ثبوت دیتے تھے کہ اگر کسی معاملے میں انہیں شک ہو جاتا تو اس پر متنبہ کر دیتے، یا اگر کسی مسئلے کے بارے میں کوئی حدیث ان کے علم میں نہ ہوتی تو برملا اس کی تصریح کر دیتے اور اس بارے میں اپنی لاعلمی کا اعتراف کرتے تھے۔

امام محمدؒ کی روایات، نیز اپنے دور کے عراقی اور دیگر محدثین کے ساتھ آپ کی وابستگی نے عراقی فقہ میں رائے کے میلان کو ایک حد کے اندر رکھنے میں نمایاں اور ممتاز کردار ادا کیا ہے۔

چونکہ امام محمدؒ کی روایات ساری کی ساری دوسرے طریق سے کتب صحاح میں بالکل انہی الفاظ میں، یا ان جیسے الفاظ میں یا انہی کے معنی میں پھیلی ہوئی ہیں، اس لیے اس طریق سے ان کی روایت علمائے حدیث اور اہل رائے کے درمیان جھگڑے کا سبب بن گئی۔ اس بناء پر جب اہل رائے پر کذب اور ضعف کا الزام لگایا گیا تو اس کی وجہ سے محدثین ان سے روایت لینے میں پہلوتہی کرنے لگے۔ اس بات کی طرف میں پہلے اشارہ کر چکا ہوں کہ اہل رائے فقہاء کے بارے میں جو یہ کہا گیا ہے کہ ان کی یہ اہلیت نہیں ہے کہ ان کے طریق سے حدیث لی جائے، قابلِ قبول دلائل پر مبنی نہیں ہے، بلکہ یہ تجریح غیر مفسر ہے جو محدثین کے ہاں کوئی اہمیت نہیں رکھتی۔

اہم نتائج بحث

﴿۳۰۲﴾ اس فصل کا آخری اہم نتیجہ یہ ہے کہ ہم تک پہنچنے والی دوسری صدی کی کتبِ حدیث کے

متعلق مؤرخینِ سنت اور راویانِ حدیث کے محققین کا جس بات پر اتفاق ہے، وہ یا تو صحیح ہے یا غلط ہے۔۴۰۳ ان کا خیال ہے کہ اس صدی میں حدیث کی جو کتب مدوّن ہوئیں، ان میں سے ماسوا موطا امام مالکؒ کے اور کوئی کتاب ہم تک نہیں پہنچی۔ میں یہ بات واضح کر چکا ہوں کہ امام محمدؒ کی کتاب الآثار منہج کے اعتبار سے موطا سے مختلف نہیں ہے اور نہ صحت کے اعتبار سے ہی مرتبہ ومقام میں اس سے کسی طرح کم ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے شاگردوں میں سے امام محمدؒ کے علاوہ امام ابو یوسفؒ اور حسن بن زیادؒ کی بھی کتاب الآثار ہے۔ ان سب میں قدر مشترک یہ ہے کہ یہ امام ابوحنیفہؒ سے روایت کی گئی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اپنی بہت سی مرویات میں باہم مشابہ ہیں، لیکن امام محمدؒ کی روایت کردہ الآثار اپنے اضافی اجتہادات وتعلیقات اور امام ابوحنیفہؒ کے علاوہ دیگر محدثین کی مرویات کی بدولت ایک منفرد اور ممتاز مقام رکھتی ہے۔ اسی وجہ سے یہ کتاب ان ہی کی طرف منسوب ہے جس طرح موطا ان ہی کی طرف منسوب ہے۔

بسا اوقات ہم تک پہنچنے والی دوسری صدی کی کتب حدیث کے ضمن میں کتاب الآثار کو نظر انداز کرنے کا سبب، اہلِ حدیث کا اہلِ رائے کے بارے میں غلط نقطۂ نظر ہوتا ہے اور وہ الزام تراشی ہے جو ان کے بارے میں ضعفِ حدیث اور حدیث میں کم مایہ ہونے کی صورت میں پھیلا دی گئی ہے، جیسا کہ میں پہلے بیان کر چکا ہوں کہ اس نقطۂ نظر کو علمی وتحقیقی مطالعہ ردّ کر دیتا ہے، کیونکہ اس کی اساس ثابت شدہ علمی حقائق کے بجائے جذبات، اوہام، بدگمانی اور بے سروپا جرح پر مبنی ہے۔

فصل-۳

امام محمد اپنے معاصر فقہاء و محدثین کے درمیان

کیا امام محمد مجتہد مطلق تھے یا مجتہد مذہب؟

﴿۳۰۳﴾ امام محمد کے فقہی اصول وخصائص، آپ کے روایت کردہ آثار کی تعداد اور معرفت رجال کے لحاظ سے آپ کے مبلغ علم پر گفتگو کرنے کے بعد سوال پیدا ہوتا ہے کہ اپنے معاصر فقہاء ومحدثین کے درمیان امام محمدؒ کا کیا مقام ہے؟

کیا امام محمدؒ کو مذاہب فقہ مشہورہ وغیر مشہورہ کے ائمہ کی طرح مجتہد مطلق قرار دیا جاسکتا ہے؟ کیا امام موصوف کو اپنے معاصر نامور محدثین کی طرح محدث اور حافظ الحدیث شمار کیا جاسکتا ہے؟ یا وہ مجتہد منتسب تھے جو مذہبِ حنفی کے دائرے میں گھومتے رہتے تھے اور اس مذہب کے امام کے اصول پر کاربند رہتے تھے، اگرچہ بعض فروع میں ان سے اختلاف بھی کیا ہو، یا آپ حدیث میں ان نامور محدثین کے مقام کو نہیں پہنچتے جو دوسری صدی میں روایت وتدوین حدیث کے لیے اپنے آپ کو وقف کرچکے تھے، نیز موطا اور کتاب الآثار کی روایت اور آپ کی بعض کتب میں بیان کردہ احادیث واخبار آپ کے اس پائے کے محدث ہونے کے لیے بالکل کافی نہیں ہیں، جس پائے کے ابن جریج،۴۰۴ معمر بن راشد،۴۰۵ ابن عیینہ، سفیان ثوری اور دوسری صدی کے معروف ائمہ محدثین ہیں۔

﴿۳۰۴﴾ امام محمد کے فقہی مقام کے حوالے سے علماء کی آراء مختلف ومتضاد ہیں۔ بعض کا خیال ہے کہ وہ امام ابوحنیفہ، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کی طرح مجتہد مطلق ہیں،۴۰۶ جبکہ بعض دوسرے علماء کا خیال ہے کہ آپ مجتہد منتسب ہیں اور اجتہاد کے لحاظ سے ائمہ مذاہب سے کم مرتبہ ہیں، کیونکہ

آپ نے اپنے اصول میں امام ابوحنیفہؒ کی تقلید کی ہے۔ یہ فقہاء کو تین طبقوں میں تقسیم کرتے ہیں:

پہلا طبقہ: مجتہدین فی الشرع جیسے ائمہ اربعہ اور قواعد اصول اور اَدلّہ اَربعہ، (یعنی کتاب وسنت، اجماع اور قیاس) سے احکامِ فروع استنباط کرنے میں ان کے طریقے کے پیروکار، جو ان قواعد کے مطابق فروع اور اصول میں کسی کی تقلید کے بغیر ان کے مسلک کی پیروی کریں۔

دوسرا طبقہ: مجتہدین فی المذہب، جیسے امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ اور دیگر اصحاب ابی حنیفہؒ جو مذکورہ دلائل سے استخراجِ احکام ان قواعد کے مطابق کرنے کی صلاحیت رکھتے ہوں، جو ان کے استاذ امام ابوحنیفہؒ نے مقرر کیے ہیں۔ اگرچہ وہ بعض فروعی احکام میں ان سے اختلاف کرتے ہیں، لیکن قواعدِ اصول میں ان کی تقلید کرتے ہیں۔ اسی چیز کی بدولت وہ [تیسرے طبقے] معارضین فی المذہب سے ممتاز اور ان سے منفرد ہوتے ہیں، جیسے امام شافعیؒ اور ان جیسے دوسرے فقہاء جو احکام میں ان سے اختلاف کرتے ہیں، اور اصول میں ان کی تقلید نہیں کرتے۔ ۴۰۷

اس تقسیم سے امام محمدؒ کا مرتبہ ومقام ائمہ مذاہب سے کم تر متعین ہوتا ہے۔ آپ ان کی طرح مجتہد مطلق نہ تھے، بلکہ مجتہد منتسب، یا مجتہد مذہب تھے، جن کا اجتہاد استخراجِ احکام میں ان ادلّہ کے مقتضٰی تک محدود تھا جنہیں آپ کے شیخ، امام ابوحنیفہؒ نے مقرر کردیا تھا، تاہم بعض فروع میں آپ ان سے اختلاف بھی کرتے ہیں۔

امام محمد کے مجتہد مطلق ہونے کا اثبات

﴿۳۰۵﴾ مذکورہ بالا رائے درست نہیں ہے۔ اسی طرح فقہاء کی یہ تقسیمِ طبقات بھی متعدد وجوہ سے محلِ نظر ہے۔ ان میں سے اہم وجوہ درج ذیل ہیں:

اوّل: جب علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جو شخص عربی زبان ۴۰۸ اور اس کے علوم میں اتنی مہارت ومناسبت رکھتا ہو کہ نصوص کو صحیح فہم کے ساتھ براہ راست سمجھ سکتا ہو، مصادرِ شریعت اور مقاصدِ احکام کی گہری معرفت رکھتا ہو، جسے اللہ تعالیٰ نے تلاشِ حقیقت کے لیے اخلاص وحسنِ نیت کے ساتھ ساتھ سلامتی طبع سے نوازا ہو تو وہ مجتہد مطلق، یا مجتہدِ کامل ہوتا ہے۔ جب قاعدہ یہی ہے تو یہ ایک

حقیقت ہے کہ امام محمدؒ جو عربی زبان کے امام تھے اور جن کا قول بطور حجت لیا جاتا ہے، مصادرِ شریعت اور اس کے مقاصد کی گہری معرفت وبصیرت کے حامل تھے۔ اس کے ساتھ ساتھ ذہانت، زہد وورع، مقدس پیغام کی خاطر بحث وتحقیق اور درس وتعلّم میں اخلاص کے جامع تھے۔ اس راہ میں آپ نے اپنا مال خرچ کیا اور تقریباً اپنی پوری زندگی اسی کے لیے وقف کیے رکھی۔ اس بناء پر امام موصوف مجتہدِ مطلق تھے اور اصول وفروع میں کسی کے مقلد نہ تھے۔

دوم: امام ابوحنیفہؒ کے اصول ان کی زندگی میں کامل طریقے سے احاطۂ تحریر میں نہیں آئے تھے۔ اس بناء پر یہ نہیں کہا جاسکتا کہ امام محمدؒ نے یہ اصول ان سے لیے تھے، اور ان میں اپنے استاذ کی تقلید کی ہے، بلکہ اصول کا لحاظ استنباطِ احکام کے وقت کیا جاتا تھا، لیکچر کی صورت میں بیان نہیں کیے جاتے تھے۔ امام ابوحنیفہؒ کی زبان پر، جب کوئی ایسی کوئی بات جاری ہوتی، جس سے اصول اخذ کیا جاسکتا تھا تو وہ مجمل ومبہم کلام ہوتا تھا، جس پر مذاہبِ امصار کا اتفاق ہے اور کسی کا اس میں اختلاف نہیں ہے۔ ۴۰۹

سوم: امام محمدؒ نے اپنی علمی زندگی کے آغاز میں تقریباً چار سال تک امام ابوحنیفہؒ کے سامنے زانوئے تلمذ تہہ کیا، پھر تقریباً دس سال تک امام ابو یوسفؒ کی شاگردی میں رہے۔ کئی بار سفر کرکے امام مالکؒ کے پاس گئے۔ ایک بار کے سفر میں تقریباً تین سال تک ان کے حلقۂ درس میں باقاعدگی سے شریک رہے، اور ان سے موطا روایت کی۔ ان کے علاوہ وہ عراق وغیرہ میں علماء کی بہت بڑی تعداد سے وابستہ رہے، ان سے علم حاصل کیا اور ان سے روایت کی۔ جیسا کہ میں بیان کرچکا ہوں، امام موصوف ایک حریص اور کبھی سیر نہ ہونے والے طالب علم تھے۔ آپ تلاشِ علم میں کوشاں رہتے تھے، خواہ کہیں سے بھی آپ کو کچھ میسر آجاتا۔ اس صورت میں وہ اصول میں صرف امام ابوحنیفہؒ ہی کے مقلد کیوں تھے، ان کے علاوہ دیگر ائمہ کے مقلد کیوں نہ تھے؟

منطقی طور پر یہ لازم آتا ہے کہ امام محمدؒ مجتہدِ مستقل ہوں، کیوں کہ جس شخص کی علم ومعرفت اور سعی وجہد میں یہ شان ہو، جسے حصولِ علم کے لیے نہایت عمدہ استعداد حاصل ہو، جس کی شخصیت اپنی کرامت وشرافت کی بناء پر قابل صد افتخار ہو، جو کسی دوسرے کی شخصیت میں فنا ہونے کو قبول نہ

کرتی ہو، وہ محض دوسروں کی آراء کا جامع اور ناقل نہیں ہوسکتا، بلکہ اس کی شخصیت تو شہد کی اس مکھی کی طرح ہوتی ہے جو مختلف پھولوں سے خالص رس جمع کرتی ہے، تا کہ اسے صاف شفاف شہد کی صورت میں تبدیل کردے۔

حقیقت یہ ہے کہ امام محمدؒ نے اپنے دور کے علم فقہ میں مہارت تامہ حاصل کی۔ اسی طرح اپنے سے پہلے فقہی اعمال کا انتہائی گہری نگاہ سے جائزہ لیا[۴۱۰] اور ان سے وابستہ رہے۔ اپنے معاشرے میں گھل مل کر رہے اور اس کے مشکل ترین معاملات کا ادراک کیا۔ اپنے جسم وجان اور دماغ کی حتی الوسع ساری صلاحیتوں کو بروئے کار لاتے ہوئے اپنی زندگی میں اپنے فریضے کی ادائیگی میں ہمہ تن مصروف رہے، پیغامِ اسلام کا وہ فریضہ جس پر وہ دل کی گہرائیوں سے کامل ایمان رکھتے تھے اور جس کے لیے آپ نے انتہائی اخلاص کا ثبوت دیا، ایسی شخصیت کا حامل شخص تو فقہ میں امامت اور شریعت میں اجتہاد کے مرتبے پر فائز ہونے کے لائق ہے۔

چہارم: یہ ضروری نہیں ہے کہ شاگرد استاذ کی شخصیت کا نقال ہو، اور نہ شاگردی ہی کا یہ مطلب ہے کہ استاذ نے شاگرد کے لیے مستقل تحقیق اور اجتہاد کامل کے میدان میں کچھ نہیں چھوڑا۔ بسا اوقات ایک شاگرد استاذ سے سبقت لے جاتا ہے۔ اگر امام محمدؒ نے امام ابوحنیفہؒ کے سامنے زانوائے تلمذ تہہ کیا ہے اور ان کی آراء کا مطالعہ کیا ہے تو یہ چیز ان کی امامت اور درجۂ اجتہاد پر فائز ہونے میں ہرگز مانع اور قادح نہیں ہے۔ ورنہ امام ابوحنیفہؒ، جنہوں نے حماد کے پاس پڑھا اور ان سے ابراہیم نخعی کی فقہ حاصل کی، کبھی مجتہد مستقل نہیں ہوسکتے، مگر کوئی یہ بات نہیں کہتا، ماسوا اس شخص کے جو امام ابوحنیفہؒ کے اجتہادی کردار کو کم کرنا چاہتا ہو۔[۴۱۱]

پنجم: امام محمد کے اصول پر بحث کے دوران میں یہ بات واضح ہوچکی ہے کہ آپ نے ان اصول میں امام ابوحنیفہؒ کی تقلید نہیں کی، بلکہ بہت سے اہم مسائل میں ان سے اختلاف کیا ہے، جو تقلید کے منافی ہے۔ تقلید کا مطلب مُقلَد (جس کی تقلید کی جائے) کی آراء اور اس کے اقوال کا تجزیہ کیے بغیر ان پر کاربند رہنا ہے، چنانچہ امام محمدؒ نے اعجاز القرآن کے مسئلے میں اپنے شیخ سے اختلاف کیا ہے، یعنی قرآن آیت سے کم بھی مُعجز ہے۔ مستور الحال کی خبر قبول کرنے کے بارے میں ان سے

اختلاف کیا ہے، معاملات کے بارے میں غیر عادل کی خبر کو قبول کرنے میں ان سے اختلاف کیا ہے۔ راوی کے انکار کے باوجود اس کی حدیث پر عمل کرنے اور کثرتِ تعداد کی وجہ سے ترجیح روایت کے مسئلے میں ان سے اختلاف کیا ہے۔ عام وخاص میں تعارض کی صورت میں عام کو خاص پر مقدم کرنے اور اجماع پر اختلافِ سابق کی عدمِ شرط کے مسئلے میں تا کہ اسے قبول کرنا صحیح ہو۔ سدّ ذرائع پر قیاس کو ترجیح دینے جیسے مسائل میں ان سے اختلاف کیا ہے۔ اسی طرح رخصت پر عمل کرتے ہوئے راوی کی تحریر پر اعتماد کرنا، عرف ورواج کو اہمیت دینا، اور مصلحت کا بہت زیادہ خیال رکھنا بھی ایسے ہی مسائل ہیں۔

ششم: ائمۂ مذاہب کے درمیان جو اختلاف ہے وہ اصولوں میں اختلاف نہیں ہے، کیونکہ اصول تو ان سب میں مشترک ہیں، بلکہ یہ اختلاف ان اصولوں کو عملی جامہ پہنانے کی مختلف صورتوں کے بارے میں ہے۔ اسی طرح اس اختلاف کی بنیاد فہم وادراک اور قوتِ قیاس میں فقہاء کی صلاحیتوں کا مختلف ہونا ہے،[۴۱۲] چنانچہ یہ اختلافات جزوی وفروعی مسائل میں ہیں، جو ممکن ہے ایک شخص سے دو مختلف زمانوں میں صادر ہوئے ہوں۔ مجتہدِ مستقل کے مرتبے کا دارومدار دراصل ایک فقیہ سے صادر ہونے والی مجموعی آراء پر ہوتا ہے، اور اس بات پر ہوتا ہے کہ اس نے دوسرے فقیہ کی مخالفت یا موافقت کیونکر کی؟ اگر اس کی مخالفت یا موافقت کسی ثبوت ودلیل کی بنیاد پر ہو، نہ کہ اتباع اور تقلید کی بنیاد پر، تو اس کی آراء کا صدور تجربے، تحقیق اور ذاتی غور وفکر کا نتیجہ ہوگا، اور اسی بناء پر وہ مجتہد مطلق قرار پائے گا۔

اگر ہم امام محمدؒ سے مروی مجموعی آراء کا جائزہ لیں اور ان میں امام ابوحنیفہؒ یا دیگر ائمہ سے آپ کی مخالفت یا موافقت کی بنیاد پر غور کریں تو ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ آپ کی شخصیت فہم وفراست اور فیصلہ کرنے کی صلاحیت میں مستقل حیثیت کی حامل ہے۔ امام موصوف نے اپنے شیخ ابوحنیفہؒ سے بہت سے اہم مسائل میں اختلاف کیا ہے، یہاں تک کہ بعض فقہاء کا خیال ہے کہ امام محمدؒ نے اپنے شیخ سے ان کے دو تہائی مذہب میں اختلاف کیا ہے۔[۴۱۳] اسی طرح آپ نے بہت سے مسائل میں امام ابو یوسف، امام زفر، امام حسن بن زیاد، ابراہیم، ابن مسعودؓ، امام مالکؒ، امام

شافعیؒ، فقہائے اہلِ مدینہ اور اپنی کتب میں مذکور دیگر فقہاء سے بھی اختلاف کیا ہے۔

امام موصوف کا کسی فقیہ سے اختلاف و اتفاق فقیہ سے کسی دلیل و برہان کے بغیر نہ تھا، بلکہ یہ اختلاف، پورے شرحِ صدر کے ساتھ دلیل پر مبنی تھا۔[۴۱۴]

کبھی وہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ سے کسی رائے میں اتفاق کرتے ہیں، مگر اس کی تعلیل میں ان سے اختلاف کرتے ہیں۔[۴۱۵] یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ رائے میں موافقت کا مطلب اتباع اور تقلید نہیں ہے، اور نہ یہ امام موصوف کے اجتہاد اور آپ کی مستقل شخصیت میں مانع اور باعث طعن ہے۔

ہفتم: بعض محدثین[۴۱۶] کا یہ خیال ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اور ابراہیم نخعی فقہی اسلوب میں باہم متفق ہیں، سوائے اس کے کہ امام ابوحنیفہؒ ان دو واضح امور میں ابراہیم نخعی سے اختلاف کرتے ہیں: ● مکہ و مدینہ کی فقہ کا بہت بڑا حصہ قبول کرنا، ● تفریع اور فرضی مسائل کی کثرت۔ ان دو امور کے سبب، امام ابوحنیفہؒ مستقل مجتہد تھے۔[۴۱۷]

اگر امام ابوحنیفہؒ اور ابراہیم کے حوالے سے یہ امر درست ہے تو امام محمدؒ نے تو فقہ حجاز ساری کی ساری حاصل کی ہے اور اس کے علاوہ اہل شام و خراسان اور اہلِ یمن وغیرہ کی فقہ کے بھی حامل ہیں۔ آپ اپنے شیخ کے مقابلے میں تفریعِ مسائل اور انہیں فرض کرنے کے لحاظ سے بڑھ کر ہیں، چنانچہ ایک آدمی نے مزنی سے اہل عراق کے بارے میں دریافت کرتے ہوئے ان سے پوچھا: ''ابوحنیفہؒ کے بارے میں تمہاری کیا رائے ہے''؟ انہوں نے کہا: ''وہ اہل عراق کے سردار ہیں''۔ اس نے کہا: ''ابو یوسفؒ کے بارے میں بتایئے''؟ انہوں نے کہا: ''ان سب سے زیادہ حدیث کی اتباع کرنے والے ہیں''۔ اس نے کہا: ''محمد بن حسنؒ کے بارے میں کیا خیال ہے''؟ جواب دیا: ''سب سے زیادہ تفریعِ مسائل کے ماہر ہیں''۔ اس نے پوچھا: ''زفرؒ کیسے ہیں''؟ فرمایا: ''قیاس کرنے میں بہت زیادہ تیز ہیں''۔[۴۱۸]

لہٰذا امام محمدؒ مستقل مجتہد ہیں، جن کا مرتبہ کسی طرح بھی امام ابوحنیفہؒ سے کم نہیں ہے۔ ان دونوں کا اتفاق خواہ اصول میں ہو، یا آراء میں، یہ آزادانہ اتفاق ہے جو مستقل فکری اہلیت

وصلاحیت کے حامل ہونے میں قادح نہیں ہے۔۴۱۹

ہشتم: امام محمدؒ کا دور مذاہب کے آغاز کا دور ہے، جس میں تقلید دور حاضر کے اصطلاحی معنی میں معروف نہ تھی۔ تمام فقہاء جن کا فقہ مروّج و مُسلّم ہے، اگر چہ درجۂ اجتہاد میں فرقِ مراتب رکھتے تھے، مستقل مجتہد تھے۔ اپنے شیخ کے حلقۂ درس میں پہلی مرتبہ بیٹھتے وقت ان میں سے کسی کے حاشیۂ خیال میں بھی نہ ہوتا تھا کہ وہ اپنے شیخ کی تقلید کرے گا، اور بغیر کسی بحث و تجزیہ اور اطمینان عقلی کے اس کی بات کو تسلیم کرے گا۔ خود یہ شیوخ اپنے شاگردوں کے لیے پسند نہیں کرتے تھے کہ وہ کسی کی تقلید کریں، بلکہ وہ انہیں غور وفکر کرنے، اجتہاد کرنے اور ان علمی سرچشموں کی طرف رجوع کرنے پر ابھارتے تھے جن سے ان کے شیوخ نے اپنی علمی پیاس بجھائی تھی۔ مزید براں اس دور کے علمی حالات، جو میں مختصراً بیان کر چکا ہوں، ۴۲۰ کلی طور پر نہ صرف فقہ میں اجتہاد کے متقاضی تھے، بلکہ اس دور کے تمام معروف علوم وفنون میں اجتہاد کے داعی تھے۔ یہی وجہ ہے کہ اس دور میں فقہاء، علماء اور شعراء کی ایک بہت بڑی تعداد نابغۂ عصر اور یگانۂ روزگار افراد کی حیثیت سے ابھری۔ اس بناء پر یہ کہنا درست نہیں ہے کہ پہلی دو صدیوں میں کسی ایک فقیہ نے اصول وفروع میں کسی دوسرے فقیہ کی تقلید کی ہے۔

جیسا کہ ابو طالب مکی نے اپنی کتاب **قوت القلوب** ۴۲۱ میں اشارہ کیا ہے کہ تمام فقہاء فرقِ مراتب کے ساتھ مستقل مجتہد تھے۔

﴿۳۰۶﴾ میرے خیال میں یہ وہ اہم اسباب ووجوہ ہیں، جو اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ امام محمدؒ مجتہد مطلق تھے۔ جب وہ اپنے شیخ ابوحنیفہؒ یا کسی دوسرے فقیہ سے اصول یا فروع میں اتفاق کرتے ہیں، تو دراصل فہم وادراک سے کرتے ہیں، نہ کہ تقلید واتباع سے۔ اس بناء پر امام موصوف کو طبقۂ مجتہدینِ مذہب میں شمار کرنا کہ آپ نے اصول میں ابوحنیفہؒ کی تقلید کی ہے، صحیح نہیں ہے۔ آپ نے اصول میں ان کی تقلید کی ہی نہیں ہے، ۴۲۲ جیسا کہ ابھی میں نے بیان کیا ہے۔

ابن عابدین ۴۲۳ نے جو یہ کہا ہے کہ اصحابِ ابی حنیفہ کا اصول میں امام ابوحنیفہ کی تقلید کرنا ان کے مجتہد مطلق ہونے کی نفی نہیں کرتا، کیونکہ مجتہد دوسرے مجتہد کے غیر مسلّم اصول وقواعد میں

تقلید کر سکتا ہے۔ اجتہادِ مطلق اصول وغیرہ میں تقلید سے واقف نہیں ہوتا۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ اصحاب ابی حنیفہ مجتہدین مطلق ہیں تو پھر یہ بات کہ انہوں نے اصول میں امام ابوحنیفہ کی تقلید کی ہے، ہمارے اس مسلک سے متعارض ہے۔

اس بحث کا نتیجہ یہ ہے کہ امام محمدؒ درجۂ اجتہاد میں امام ابوحنیفہؒ اور دیگر ائمۂ مذاہب سے کم نہیں ہیں۔ آپ مجتہد فی الشرع ہیں، نہ کہ مجتہد فی المذہب۔

امام محمد کسی خاص مذہب کے مستقل امام کیوں نہیں؟

﴿۳۰۷﴾ لیکن اگر آپ امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور دیگر ائمۂ مذاہب کی طرح مجتہد مطلق ہیں تو پھر آپ کسی خاص مذہب کے بانی کیوں نہیں کہ وہ مذہب آپ کی طرف منسوب ہوتا اور اس میں ہی آپ کی شہرت ہوتی؟ امام محمدؒ نے اپنی آراء کو امام ابوحنیفہؒ، امام ابو یوسف اور دیگر فقہائے عراق کی آراء کے ساتھ یکجا مدوّن کیوں کیا ہے؟ اور ان تمام آراء کو مذہب ابی حنیفہؒ سے تعبیر کیوں کیا ہے؟

شعبان ۱۱۰۵ھ میں امیر مکہ سعد بن زید نے اپنے دور کے حنفی فقیہ شیخ عبدالغنی نابلسی کو اس طرز کے سوال کی طرف توجہ دلائی تھی کہ وہ امام ابوحنیفہؒ اور ان کے دونوں شاگردوں، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے مذہب کے بارے میں کیا کہتے ہیں؟ کیونکہ ان میں سے ہر ایک شریعت کے اصولِ اربعہ (کتاب وسنت اور اجماع وقیاس) میں مجتہد ہے، ایک ہی شرعی مسئلے کے بارے میں ان میں سے ہر ایک کا اپنا ایک مستقل قول ہے جو دوسرے سے مختلف ہے۔ ان تینوں کے مذاہب کو شیخ عبدالغنی نابلسی ایک مذہب کیوں کر قرار دیتے ہیں؟ اور کیوں کہتے ہیں کہ یہ سب مذہب ابی حنیفہؒ ہے، اور امام ابو یوسفؒ یا امام محمدؒ کے مذہب کے مطابق ان کی تقلید کرنے والے کو حنفی کیسے کہتے ہیں؟ حنفی تو صرف وہ ہے جو امام ابوحنیفہؒ کے مذہب کے مطابق ان کی تقلید کرے۔

شیخ نابلسی نے اس کا جواب ایک رسالے بعنوان الجواب الشريف للحضرة الشريفة في أن مذهب أبي يوسف ومحمد هو مذهب أبي حنيفة کی صورت میں دیا ہے۔ اس

رسالے کا خلاصہ، جیسا کہ شیخ کوثری نے حسن التقاضی ۴۲۴ میں اشارہ کیا ہے، یہ ہے کہ صاحبین (امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ) کی آراء امام ابو حنیفہؒ سے مروی روایات ہیں، لہٰذا انہیں امام ابو حنیفہؒ کا مذہب شمار کرنا صحیح ہے۔

شیخ نابلسی کی یہ رائے ان فقہاء کی آراء سے مختلف نہیں ہے، جو اصحاب ابی حنیفہؒ کو مجتہد فی الشرع کے بجائے مجتہد فی المذہب قرار دیتے ہیں۔ اس رائے کی عدمِ صحت کو میں ثابت کر چکا ہوں۔

شیخ کوثری نے شیخ نابلسی کی اس رائے کا ردّ کرتے ہوئے یہ وضاحت کی ہے کہ صاحبین بہت سے اصولی اور فروعی مسائل میں ایک مجتہدِ مطلق کی شان سے دلائل کے ساتھ امام ابو حنیفہؒ سے اختلاف کرتے ہیں۔ ان دونوں کو مجتہدین فی المذہب کے مرتبے پر لے آنا حقیقت کے منافی ہے، تاہم یہ دونوں حضرات امام ابو حنیفہؒ کی طرف اپنی نسبت پر فخر کرتے ہیں۔ پھر شیخ کوثری کہتے ہیں کہ ان تینوں علماء کی آراء کے مجموعے پر مذہبِ حنفی کا اطلاق کرنا ایک اصطلاح ہے اور اس کے استعمال میں کوئی حرج نہیں ہے، کیونکہ یہ مذہب ایک جماعتِ علماء کا تفقہ ہے جو دوسری جماعتِ فقہاء سے منقول ہے۔ ۴۲۵

﴿۳۰۸﴾ مزید براں دوسری صدی کے ائمہ نے یہ سوچا تک نہ تھا کہ وہ مذاہبِ فقہ کے امام بنیں گے، جن کی لوگ تقلید کریں گے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ انہوں نے اپنے شاگردوں کو تقلید سے منع کیا ہے اور اجتہاد پر ابھارا ہے۔ ان ائمہ میں سے، جب کسی سے اس کا یہ قول منقول ہوتا ہے کہ مذھبی کذا (میرا مذہب یہ ہے) تو اس کا مطلب یہ ہے کہ مسائل پر حکم لگانے میں ان کا طریقہ یہ ہے۔ اس سے وہ مراد نہیں ہے جو ائمہ کی تقلید کے بعد لی جانے لگی ہے۔

دوسری صدی میں فقہی تعلیم کے مدارس معروف ہوئے۔ اس دور میں ایسے مذاہب معروف نہ تھے جن کے پیروکار ان کے لیے تعصب کا شکار ہوتے۔ فقہاء کے درمیان جو مباحثے اور مناظرے ہوتے تھے، ان کا مقصد مسائل کی تحقیق اور ان میں وجہِ صواب معلوم کرنا ہوتا تھا، نہ کہ کسی مذہب کی برتری قائم کرنا، یا کسی امام کی فوقیت ثابت کرنا ہوتا تھا، مثلاً اہل عراق اور اہل حجاز

سے منقول بعض فقہی مسائل ان کے درمیان کچھ اسبابِ اختلافات کے باوجود کسی خاص مذہب کے آئینہ دار نہیں ہیں، کیونکہ اس اختلاف کی بنیاد اصولی نہیں ہے، بلکہ اس کی بنیاد مختلف معاشروں کے فہم وادراک، نصوصِ شریعت اور بالخصوص سنتِ نبویہ میں وسعتِ نظر میں فقہاء کے باہمی فرقِ مراتب پر ہے۔

امام محمد نے جو دوسری صدی کے ائمہ میں سے ہیں، سوچا تک نہ تھا کہ وہ ایک خاص مذہبِ فقہ کے حامل ہوں گے، نہ ان کا یہ خیال تھا۔ اسی طرح دیگر فقہاء کا بھی یہ خیال نہیں تھا کہ امتِ مسلمہ مختلف فرقوں میں بٹ جائے گی، ہر گروہ ایک امام کے ساتھ وابستہ ہو کر اس کے لیے تعصب کا شکار ہو جائے گا اور اسی کے قول پر کاربند ہوگا، بلکہ امام موصوف کی زندگی بھر صرف ایک خواہش رہی کہ آپ پیغام حق کی ذمہ داری احسن طریقے سے سرانجام دیں۔ آپ لوگوں کی رہنمائی اور انہیں احکامِ الٰہی سے آگاہ کرنے کے لیے مسائل شریعت کی تحقیق وتعلیم کے لیے ہمہ تن مصروف رہتے تھے، تاکہ وہ اپنے اعمال واقوال میں راہِ راست سے بھٹک نہ جائیں۔ اس کے بعد آپ کو کوئی غرض نہ ہوتی تھی کہ لوگ آپ کو یاد کرتے ہیں، آپ کا چرچا کرتے ہیں، یا آپ کے نام، آپ کی خدمات اور مرتبہ ومقام کو فراموش کر دیتے ہیں۔

امام محمد: فقیہِ رائے واثر

﴿۳۰۹﴾ مجتہد مطلق امام محمد قیاس اور استحسان میں وسعتِ نظر اور گہری بصیرت رکھنے کی بناء پر اہل رائے فقہاء کے ائمہ میں شمار ہوتے ہیں، اس کے باوجود کہ امام موصوف نے اہل حدیث کے ساتھ انتہائی وابستگی رکھی، ان سے حدیث بیان کی اور ان کے ساتھ اکٹھے تعلیم حاصل کی۔ آپ نے پورے اطمینان اور شرح صدر کے ساتھ اہل عراق کے منہج کو ترجیح دی تھی۔

حقیقت یہ ہے کہ امام موصوف کو عراقی اور حجازی دونوں مکاتبِ فقہ کو بیک وقت حاصل کرنے، اور فقہائے امصار کی ایک بہت بڑی تعداد سے کسبِ فیض کے جو مواقع میسر آئے تھے، ان کی بناء پر آپ مدرسۂ کوفہ اور مدرسۂ مدینہ کے منہج کے جامع تھے اور بیک وقت فقیہِ رائے اور

فقیہ اثر تھے۔ بزدوی کے مطابق امام محمدؒ نے فرمایا کہ رائے کے بغیر حدیث کو درست طریقے سے نہیں سمجھا جاسکتا اور حدیث کے بغیر آدمی رائے میں سیدھی راہ پر قائم نہیں رہ سکتا، یہاں تک کہ جو شخص حدیث یا علم حدیث کا ماہر نہ ہو اور نہ رائے سے اچھی طرح واقف ہو، وہ قضاء اور فتویٰ کا اہل نہیں ہے۔۴۲۶

رائے اور حدیث کے بیک وقت فقیہ ہونے کا مفہوم یہ ہے کہ جہاں نص موجود نہ ہو، وہاں امام موصوف رائے میں وسعتِ نظر کے لحاظ سے فقہائے عراق کی طرح ہیں۔ اخبار و آثار میں مہارت اور بسا اوقات ۴۲۷ الفاظِ حدیث کے ظاہری مفہوم کے اعتبار سے فقہائے حجاز کے مانند ہیں۔ اسی بناء پر فقہائے عراق کے ہاں رائے کے میلان کو ایک حد تک محدود رکھنے میں ان کا خاص کردار ہے۔ اسی وجہ سے امام محمدؒ اپنے بعض معاصر فقہاء سے ممتاز مقام رکھتے ہیں۔ اسی طرح حجازی اور عراقی فقہاء کے منہج کے درمیان قربت پیدا کرنے اور تقابلی فقہ کی تدوین میں آپ نے مخصوص منہج اختیار کرنے میں جو کردار ادا کیا، اسے ان سے پہلے کسی نے نہ اپنایا تھا۔۴۲۸ اس بناء پر امام موصوف کا نہایت ممتاز و بلند مقام ہے۔

امام محمد نے امام ابو حنیفہ وغیرہ کی آراء کے ساتھ اپنی آراء مدوّن کیوں کیں؟

﴿۳۱۰﴾ جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ امام محمدؒ نے اپنی آراء کو امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کی آراء کے ساتھ مدوّن کیا، اور آراء کے اس مجموعے پر مذہب حنفی کا اطلاق کیا جاتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ امام محمدؒ اپنی علمی زندگی کے آغاز ہی سے تدوین علم میں مشغول ہو گئے تھے۔ آپ نے امام ابو حنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ، پھر امام مالکؒ کے حلقۂ درس میں جو کچھ ان سے سنا، نیز آپ کے اور فقہائے مدینہ کے درمیان جو علمی بحث و مناظرہ ہوا، اسے مدوّن کر دیا۔ اس سب کچھ کو مدوّن کرنے سے آپ کا مقصدِ وحید صرف یہ تھا کہ ان آراء کو محفوظ کر لیا جائے، تاکہ ان سے استفادہ کیا جاسکے۔ تدوین آراء کا یہ مقصد نہ تھا کہ ان آراء پر مذہبِ حنفی کا اطلاق کیا جائے۔ یہ اطلاق ائمہ کے دور کے بعد وجود میں آیا ہے اور یہ ایسی اصطلاح ہے، جس کی گنجائش نہیں ہے۔

دیگر فقہائے عراق کے بجائے ان آراء پر صرف امام ابوحنیفہؒ کے نام کے اطلاق سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ فقہ عراق میں دیگر فقہاء کے مقابلے میں، بلا اختلاف امام ابوحنیفہ کا کردار نمایاں ہے، اور وہ تابعین اور تبع تابعین کے درمیان سلسلۃ الذہب ہیں۔ تیس سال تک انہوں نے اس حلقے کی قیادت کی۔ امام ابوحنیفہ اپنے اس حلقے کے وہ انتہائی بہترین استاد تھے جو مباحثے اور علمی مناظرے میں اپنے شاگردوں کی حوصلہ افزائی کیا کرتے تھے، اسی کا نتیجہ ہے کہ ان (ابو حنیفہؒ) کے ذریعے فقہاء کی ایک ایسی نسل تیار ہوئی جس نے فقہ کی تدوین وتحفیظ کے ساتھ ساتھ اس کی نشر واشاعت کا کام بھی انجام دیا۔

حقیقت یہ ہے کہ مذہبِ حنفی محض امام ابوحنیفہؒ کی آراء کا نام نہیں ہے، بلکہ یہ نام ہے امام ابوحنیفہؒ، ان کے شیوخ اور ان کے تلامذہ کی آراء کا۔ ان میں سے بعض فقہی اجتہاد میں ان سے کسی طرح کم نہیں، جیسے امام ابو یوسف، امام محمد اور امام زفر۔ اس طرح مذہبِ حنفی کئی جماعتوں کا مذہب ہے، جنہوں نے حضرت عبداللہؓ بن مسعود اور ان کے شاگردوں سے لے کر امام محمدؒ تک ایک دوسرے سے واقعۃً علمی میراث پائی ہے۔ یہ مذہب مباحثوں، مناظروں اور تجزیہ وتحلیل کے بعد مدوّن ہوا ہے۔ یہ علمی مباحثے اور مناظرے بعض اوقات کئی کئی دن ان اساتذہ کے زیرِ سایہ مسلسل جاری رہتے تھے جو اپنے حلقۂ درس میں علمی مکالمے کی انتہائی حوصلہ افزائی کرتے تھے، شاگردوں کو اس کے مواقع فراہم کرتے تھے اور ان کی غلطیوں کی اصلاح کرتے تھے۔

اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اس اجماعی مذہب کی فقہ کو اس طرز پر مدوّن کرنے کا اعزاز امام محمدؒ کو حاصل ہے۔ آپ نے جو کچھ اپنے شیوخ کے حلقہ ہائے درس میں بیٹھ کر سنا، یا جو کچھ ان سے حاصل کیا، اسے مدوّن کر دیا، اور اس میں اپنی آراء کا بھی اضافہ کیا۔ اس امر میں بھی کوئی اختلاف نہیں کہ آپ نے اس مذہب کی تدوین میں مصروف ہو کر اور فقہ عراقی، بالخصوص فقہ شیخین (امام ابوحنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ) کو خصوصی اہمیت دے کر یہ فریضہ انجام دیا، جیسا کہ آپ نے اپنی کتاب الأصل کے آغاز میں اس کی طرف اشارہ کیا ہے۔ میں نے ابھی ذکر کیا ہے کہ امام محمدؒ نے اس بارے میں کبھی سوچا تک نہ تھا کہ وہ ایک مذہب کے امام بنیں گے، آپ کے پیرو اور

مقلدین ہوں گے، یہاں تک کہ آپ کی آراء امتیازی اور انفرادی حیثیت سے مدوّن ہوں گی۔ اسی طرح آپ کے حاشیۂ خیال میں بھی نہ تھا کہ آپ نے فقہ عراقی کا جو سرمایہ جمع کیا ہے، اس پر فقہ حنفی کا اطلاق ہوگا اور اس کی نشر و اشاعت میں آپ کا اتنا عظیم کردار ہوگا۔

امام محمد کی یہ تدوینی کاوش اولین تدوین ہے جو محققانہ علمی منہج کے مطابق فقہی مسائل کی جامع ہے۔ اس لحاظ سے امام موصوف اپنے بہت سے معاصرین پر، جو درجۂ اجتہاد میں ان کے ہم پلّہ تھے، سبقت لے گئے ہیں۔

امام محمد اور شیخین کے درمیان اختلاف کے اسباب

﴿۳۱۱﴾ اب میں امام محمدؒ اور شیخین کے درمیان اہم اسبابِ اختلاف کی طرف اشارہ کرنا چاہتا ہوں۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ تینوں فقہاء دوسری صدی میں فقہِ عراقی کے چوٹی کے فقہاء تھے۔ اس مذہب میں ان کی تائید دیگر فقہاء کے مقابلے میں بہت زیادہ تھی۔ ان کے باہمی اختلافات کی وجوہ کے تجزیے سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ امام محمدؒ مجتہدِ مطلق تھے۔ اگرچہ وہ بہت سے اصول اور قواعدِ اصولیہ میں باہم مشابہ ہیں اور ان کی اور دیگر عراقی فقہاء کی آراء پر مذہبِ حنفی کا اطلاق کیا جاتا ہے، تاہم ان میں سے ہر ایک کا اپنا ایک خاص اجتہادی اسلوب تھا۔

میں ان اہم اسبابِ اختلاف کی طرف بھی اشارہ کروں گا، جو امام مالکؒ اور امام محمدؒ کے درمیان، اور امام شافعیؒ اور امام محمدؒ کے درمیان تھے، کیونکہ ان دونوں فقہاء کے ساتھ بھی امام موصوف کا گہرا تعلق رہا۔ امام مالک سے آپ نے موطا کو روایت کیا، جب کہ امام شافعیؒ نے آپ سے تعلیمِ فقہ حاصل کی۔ اس اختلاف کے بیان سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ امام محمدؒ مجتہدِ مطلق کے مرتبے پر فائز تھے۔ اس بات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہ آپ نے اپنے دور کے بہت سے نامور فقہاء تک رسائی حاصل کی اور ان سے علم حاصل کیا، ان سے روایت کی، یا انہوں نے آپ سے روایت کی، اور آپ سے کسب فیض کیا، یہاں تک کہ اس ربط و تعلق کی بدولت امام موصوف فقہاء اور مدارسِ فقہ کے درمیان سلسلۃ الذہب (سنہری کڑی) بن گئے۔ ان مدارس کو

آپ نے باہم دگر قریب کیا اور ان کی آراء کی اشاعت میں تعاون کیا۔

﴿۳۱۲﴾ امام محمدؒ کے حالاتِ زندگی اور آپ کے فقہی اصول وخصائص کے بیان کے دوران میں امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے درمیان اختلاف کے تقریباً سارے ہی اسباب بیان ہو چکے ہیں، تاہم یہاں میں ان سب کو یکجا بیان کروں گا، تاکہ یہ اختلافات مربوط انداز میں اکائی کی حیثیت سے سامنے آسکیں۔ اختلاف کے عوامل کی مکمل اور حقیقی تصویر سامنے آئے، اور ان کے ذریعے علمی حقائق تک پہنچنا آسان اور ممکن ہو سکے۔

ان اسبابِ اختلاف کا اجمالی خاکہ درج ذیل ہے:

اوّل: اصولی مسائل

دوم: سنت، یا اس کے ثبوتِ صحت پر آگاہی ومعرفت میں فرقِ مراتب

سوم: معاشرتی عرف اور رسم ورواج کا اختلاف

چہارم: خاص فقہی آراء، عقلی صلاحیتوں میں تفاوت اور احکام کے بارے میں ذاتی نقطۂ نظر

﴿۳۱۳﴾ میں نے اس فصل میں اصولی مسائل کی ان بنیادوں کی طرف اشارہ کیا ہے، جن میں طرفین کا اختلاف ہے۔ اسی طرح اس باب کی پہلی فصل میں قدرے تفصیل کے ساتھ ان پر گفتگو کر چکا ہوں اور وہ اسباب بھی بیان کر چکا ہوں، جن کی بناء پر فقہی آراء میں اختلاف پیدا ہوا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس قسم کا اختلاف آزادئ فکر اور مستقل اجتہاد کا پتا دیتا ہے۔

دوسری چیز سنت یا اس کی صحتِ ثبوت کے بارے میں علم ومعرفت کا تفاوت ہے۔ یہ بات متفق علیہ ہے کہ تمام فقہاء سنت کی معرفت کے لحاظ سے یکساں نہیں ہیں، تاہم جب سنت وحدیث انہیں مل جاتی ہے، یا ان کے نزدیک صحیح ہوتی ہے تو اسے سارے فقہاء قبول کرتے ہیں۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اپنے متعدد علمی سفروں اور اپنے دور کے نامور فقہاء ومحدثین کے ساتھ مختلف روابط و تعلقات سے امام محمدؒ نے احادیث کے ایک بہت بڑے حصے کا علم اور معرفت حاصل کر لی تھی، جو ان کے شیخ کو حاصل نہ تھی، یا جتنی صحیح احادیث امام محمدؒ کے پاس تھیں، اتنی امام ابوحنیفہؒ کے پاس نہ تھیں، چنانچہ ان دونوں کے درمیان بعض مسائل میں اختلاف کا دارومدار اسی پر ہے، مثلاً امام

ابو حنیفہؒ کے نزدیک رات کے نوافل دو دو، یا چار چار، یا چھ چھ، یا آٹھ رکعت ایک سلام کے ساتھ پڑھنا جائز ہے، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک نوافل دو دو رکعت ایک سلام کے ساتھ پڑھے جا سکتے ہیں۔

امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ ہمارے نزدیک آخر الذکر قول دونوں اقوال میں احسن ہے، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ آپؐ نے فرمایا: صلوٰۃ اللیل مثنیٰ مثنیٰ، ۴۲۹ یعنی رات کی نماز دو دو رکعت ہے۔

امام سرخسی کی روایت ہے کہ جب امام رکوع کے بعد سمع اللہ لمن حمدہ کہے تو مقتدی ربنا لک الحمد کہے۔ امام محمدؒ کے نزدیک یہ جملہ امام بھی کہے، جبکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک امام یہ جملہ نہ کہے۔ ۴۳۰

امام محمدؒ کی دلیل حضرت عائشہؓ سے مروی یہ حدیث ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم جب رکوع سے اپنا سر اٹھاتے تو فرماتے: سمع اللہ لمن حمدہ ربنا لک الحمد۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ارشادِ نبویؐ ہے: و اذا قال الامام، سمع اللہ لمن حمدہ، فقولوا ربنا لک الحمد. (جب امام سمع اللہ لمن حمدہ کہے تو تم کہو: ربنا لک الحمد)۔ اس ذکرِ الٰہی کو امام اور مقتدی کے درمیان منقسم کر دیا گیا ہے۔ مطلق تقسیم کا تقاضا ہے کہ ان میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کے حصے میں شریک نہ ہو۔ ۴۳۱

دوسرے لفظوں میں اس اختلاف کا سبب اس حدیث کا اختلاف ہے، جو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک صحیح ہے۔ ہر ایک نے اسی حدیث کو لیا ہے، جو اس کے نزدیک صحیح ہے۔

یہ اختلاف اجتہاد میں کسی جوہری اور بنیادی اختلاف پر دلالت نہیں کرتا، تاہم یہ اس بات کی طرف اشارہ ضرور کرتا ہے کہ امام محمدؒ نے دوسرے تشریعی مصدر، یعنی حدیث کی وسیع معرفت وبصیرت حاصل کی تھی اور علمائے حدیث کے ساتھ گہرا ربط قائم رکھا تھا۔

محدثین کے ساتھ امام محمدؒ کے ربط و تعلق کا نتیجہ یہ تھا — قطع نظر اس سے کہ آپ کو حدیث اور رجالِ حدیث کی گہری معرفت حاصل تھی — کہ آپ بغیر کسی تاویل یا تعلیل کے حدیث کے ظاہری لفظ کے مفہوم کو اختیار کرتے تھے اور بر بنائے احتیاط دلائل میں تطبیق دیتے تھے۔ اس وجہ

سے آپ نے اپنے شیخ کے ساتھ بعض مسائل میں اختلاف کیا۔ان میں سے بعض مسائل میں بیان کر چکا ہوں۔۴۳۲

﴿۳۱۴﴾ طرفین کے زمانے کے معاشرتی عرف اور رواج کا اختلاف بھی ان کے درمیان اختلافِ آراء کا ایک سبب ہے۔قطع نظر اس سے کہ امام محمدؒ کے نزدیک عرف کو اختیار کرنے کا دائرہ زیادہ وسیع اور عام ہے، شاید اسی کا نتیجہ ہے کہ امام محمدؒ کی فقہ واقعیت اور عملیت پر مبنی ہے۔آپ معاشرے کے ساتھ تعلق رکھنے کی کوشش کرتے ہیں، تاکہ نص کی عدم موجودگی میں آپ کی آراء لوگوں کے تعامل اور ان کے اندر جاری عرف ورواج کے زیادہ قریب ہوں، ان کے لیے آسان ہوں، اور اُن کی مصلحت اور فائدے پر مبنی ہوں، نیز ان آراء سے تنگی ومشکل کا ازالہ ہو، مثلاً امام محمد کا نقطۂ نظر ہے کہ لوگوں کے درمیان طے پانے والے معاملات عرف وعادت کے تابع ہوتے ہیں۔اگر کسی معاملے میں دھوکا کیا جائے، جبکہ لوگ عموماً اس جیسے معاملے میں باہم دھوکا دہی سے کام نہیں لیتے اور نہ اس کا رواج ہو تو وہ معاملہ باطل ہوگا۔اس کے برعکس امام ابوحنیفہؒ دھوکے کے ذریعے طے پانے والی بیع کو جائز قرار دیتے ہیں، خواہ غبن فاحش ہو، یا نہ ہو، اور اس کا رواج ہو یا نہ ہو۔۴۳۳

اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ دریائے دجلہ سے پانی نہیں پیے گا، پھر اُس نے دریا سے پیالا بھر کر پی لیا تو امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق وہ حانث نہیں ہوگا، الا یہ کہ بہتے ہوئے دریا پر اپنا منہ رکھ کر اس سے پیے۔اس کے برعکس امام محمدؒ کے نزدیک وہ حانث ہو جائے گا، کیونکہ دریائے دجلہ سے پانی پینے کا یہی رواج اور طریقہ لوگوں میں رائج ہے۔۴۳۴

اس قسم کے بہت سے مسائل ہیں جو امام محمدؒ کی کتابوں اور ان کی شروح میں بکھرے پڑے ہیں۔جہاں تک عصرِ طرفین (امام ابوحنیفہؒ وامام محمدؒ) کے معاشرتی اعراف (رسم ورواج) کے اختلاف اور دونوں کے درمیان اختلافِ آراء میں اس کے اثر کا تعلق ہے تو اس بارے میں یہ روایت ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے درمیان بعض مسائل میں اختلاف ان کے عصر وزمانہ کے مختلف ہونے کی وجہ سے پیدا ہوا ہے۔ان مسائل میں سے ایک مستور الحال شخص کی خبر کا مسئلہ ہے، معاملات میں غیر عادل کی خبر کا مسئلہ ہے، اور وہ مسائل ہیں جنہیں عرف اور امام محمدؒ کے نزدیک اس

کے اختیار کرنے کی حد پر گفتگو کے دوران میں بیان کیا جا چکا ہے۔۴۳۵

﴿۳۱۵﴾ واقعہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے درمیان بعض اختلافی مسائل ایسے ہیں جن میں اختلاف کا سبب زمانے کا اختلاف ہے نہ کہ حکم و دلیل کا اختلاف، مثلاً **باب الوکالة بالصرف** میں امام سرخسی رقم طراز ہیں کہ اگر ایک فرد نے کسی دوسرے فرد کو وکیل بنایا کہ وہ ہزار درہموں کو اس کے لیے دیناروں میں تبدیل کرا لے۔ وکیل نے دراہم کو کوفی دیناروں میں تبدیل کرا لیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایسا کرنا جائز ہے، کیونکہ کوفی وزن ہی معتبر اور درست ہے۔ اس کے برعکس امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کہتے ہیں کہ ان کے دور میں کوفی کرنسی میں تبدیل کرانے کا چلن نہیں رہا، لہٰذا یہ جائز نہ ہوگا، کیونکہ اب کوفی وزن بھی تبدیل ہو گیا ہے۔ اس کے بعد امام سرخسی کہتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ نے اپنے دور میں طے پانے والے معاملات کے مطابق فتویٰ دیا اور صاحبین نے اپنے دور کے حالات کو پیش نظر رکھا۔ اس کا حاصل یہی ہے کہ ہر مقام اور زمانے میں وہی طریقہ معتبر ہوگا جو لوگوں کے درمیان متعارف و مروّج ہو۔۴۳۶

بعض دیگر مسائل ایسے ہیں جنہیں عصر و زمان کے اختلاف کا سبب قرار دیا جاتا ہے، مگر حقیقت اس کے برخلاف ہے۔ یہ اختلاف علاقوں اور مقامات کے عُرف و رواج کے اختلاف پر مبنی ہے جو عصر اور زمانے کے اختلاف سے ایک مختلف چیز ہے، مثلاً امام ابوحنیفہؒ سے مروی ہے کہ جب کنوئیں میں چوہا گر جائے تو اسے پاک کرنے کے لیے ایک سو ڈول نکالے جائیں گے، اور فرمایا کہ یہ کوفے کے کنوؤں کے بارے میں فتویٰ ہے، جن میں پانی کم ہوتا ہے۔

امام محمدؒ سے اس صورت میں یہ فتویٰ مروی ہے کہ کنویں سے تین سو یا دو سو ڈول نکالے جائیں۔ آپ نے یہ فتویٰ اس بناء پر دیا کہ بغداد کے کنوؤں میں پانی کی کثرت ہوتی تھی۔۴۳۷

اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ سر نہیں کھائے گا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک، اگر وہ گائے یا بھیڑ بکری کا سر کھا لے تو وہ حانث ہو جائے گا، کیونکہ انہوں نے گائے اور بھیڑ بکری کا سر کھانے کے بارے میں اہلِ کوفہ کی عادت کو ملحوظ رکھا ہے، جبکہ امام محمدؒ نے اہل بغداد اور دیگر مقامات کے لوگوں کی عادت کا مشاہدہ کیا کہ وہ خاص طور پر صرف بھیڑ بکری کا سر کھاتے ہیں، تو آپ نے یہ فتویٰ دیا

کہ وہ صرف بھیڑ بکری کا سر کھانے سے ہی حانث ہوگا۔۴۳۸

اس قسم کے مسائل عصر اور زمان کے اختلاف کی وجہ سے اختلافی نہیں ہیں، جیسا کہ امام سرخسی فرماتے ہیں، بلکہ یہ اختلاف مقامات کی وجہ سے عادات کے اختلاف پر مبنی ہے۔

﴿۳۱۶﴾ طرفین (امام ابوحنیفہ، امام محمد) کے درمیان اختلاف کا چوتھا سبب، خاص فقہی آراء، عقلی و فکری صلاحیتوں میں تفاوت اور مسائل کے حل کرنے کا ذاتی معیار ہے۔ ان مسائل کا بہت بڑا حصہ ہے، جن میں طرفین، بلکہ تمام فقہاء نے اختلاف کیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ لوگ نفسیاتی اور عقلی لحاظ سے ایک دوسرے سے بہت مختلف ہوتے ہیں، آراء وخیالات میں مختلف ہوتے ہیں۔ یہ اللہ کی سنت ہے اپنی مخلوق میں، اور اللہ کی اس سنت اور قانون میں کوئی تبدیلی لانا محال ہے۔ جب تک صورت حال یہ رہے گی، اس سے خلاصی کی کوئی صورت نہیں کہ ان کے نظریات واحکام اور آراء وافکار باہم مختلف ہوں، بالخصوص ان مسائل میں جو اختلاف کی گنجائش رکھتے ہیں۔

اس سبب کے ساتھ باہمی اختلاف فہم نصوص میں تفاوت،۴۳۹ اقوال صحابہؓ کے انتخاب میں اختلاف،۴۴۰ استحسان کو چھوڑ کر قیاس کو لینے، یا قیاس کو چھوڑ کر استحسان کو اختیار کرنے میں اختلاف۴۴۱ اور ذرائع کو ملحوظ رکھنے میں اختلاف سے وابستہ ہے۔ اسی طرح احتیاط اور سہولت کے اس پہلو کو ملحوظ رکھنا جو کسی فقیہ کی نظر میں لوگوں کے لیے زیادہ نرمی کا باعث ہو اور ان کی مصلحت کو پورا کرنے والا ہو۔ اس کے علاوہ اس چیز کو ملحوظ رکھنا جس میں رائے کی گنجائش ہو اور ذاتی قیاس کی گنجائش اور تائید ہو، اس میں شخصی ذہانت وفطانت اور ایک فرد سے صادر ہونے والی آراء کے ساتھ اس کے تعلق کی حد کا بھی اضافہ کیا جاسکتا ہے۔ امام محمدؒ ایک مضبوط لغوی تھے، جو لغت کے اسرار ودقائق سے واقف تھے، جیسا کہ ان کے معاصر ائمۂ لغت نے ان کے حق میں گواہی دی ہے۔ امام محمدؒ اور شیخینؒ (امام ابوحنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ) کے درمیان بعض مسائل میں اختلاف کا سبب ان کے درمیان لغوی مہارت کا تفاوت ہے، جیسا کہ میں امام محمدؒ کی شخصیت اور ان کی ذہانت و فطانت پر گفتگو کے دوران میں بیان کر چکا ہوں۔۴۴۲

میں نے ابھی بیان کیا ہے کہ ایسے فقہی مسائل اور صورتوں کا بہت بڑا حصہ جن میں طرفین کا

اختلاف ہے، اس کا سبب یہی ہے۔ ایسے مسائل کا ایک حصہ، امام محمدؒ کے فقہی اصول و خصائص پر گفتگو کے دوران میں بیان کیا جا چکا ہے۔ فقہائے احناف کے درمیان باہمی اختلافی مسائل اور وہ مسائل جو احناف اور دیگر فقہاء کے درمیان اختلافی ہیں، جنہیں دبوسی نے **تاسیس النظر** میں بیان کیا ہے، ان سب کا تعلق اسی قسم سے ہے۔

﴿۳۱۷﴾ صاحبین (امام ابو یوسف، امام محمد) کے درمیان جو اختلافی مسائل ہیں، وہ طرفین (امام ابوحنیفہؒ، امام محمدؒ) کے درمیان اختلافی مسائل کی نسبت کم ہیں۔ اس کا سبب بسا اوقات یہ قرار دیا جاتا ہے کہ صاحبین ایک طویل مدت تک باہم معاصر رہے۔ ان کے درمیان ملاقاتیں اور علمی مذاکرے ہوتے رہے، اور بہت حد تک ان کی فقہی ذہانت و تربیت یکساں تھی۔ دونوں نے اکٹھے فقہ عراقی کا مطالعہ کیا اور مدینے کے نامور محدثین و فقہاء کے ساتھ وابستہ رہے، تاہم امام محمدؒ کی وابستگی ان فقہاء کے ساتھ ان کی نسبت زیادہ رہی۔

یہ کہنا بجا ہوگا کہ صاحبین (امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ) کے درمیان اختلاف کی بنیادی طور پر دو وجوہ ہیں:

اوّل: وہ اصولی مسائل جن میں دونوں کا اختلاف ہے۔ امام محمدؒ کے اصول پر گفتگو کے دوران میں ان میں سے بعض کا ذکر میں کر چکا ہوں۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ امام ابو یوسفؒ، احادیث میں تعارض کی صورت میں کثرتِ رواۃ کی بناء پر ترجیح کے قائل نہیں ہیں۔[۴۴۳] اسی طرح ان کی رائے ہے کہ اجماع کے بارے میں سابق اختلاف نہ ہو، تاکہ اسے اختیار کرنا صحیح ہو۔[۴۴۴] اس قسم کے مسائل میں اختلاف کا نتیجہ یہ نکلا کہ بعض فقہی صورتوں میں بھی اختلاف واقع ہوا، جو صاحبین سے منقول ہے، لیکن وہ کم ہے، کیونکہ اس قسم کے اصولی مسائل کم ہیں۔

دوم: عقلی و دماغی صلاحیتوں اور خاص فقہی آراء میں تفاوت۔ یہ چیز صاحبین کے درمیان اختلاف کا اساسی مصدر شمار ہوتی ہے۔ تقریباً ان کے درمیان تمام اختلافی مسائل کا دارومدار اسی پر ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ امام محمدؒ عرف کو پیش نظر رکھتے اور امام ابو یوسف کی نسبت زیادہ احتیاط سے کام لیتے تھے، جبکہ امام ابو یوسف حیلوں کے بارے میں امام محمد سے زیادہ جرأت کا مظاہرہ کرتے تھے۔ مزید

براں امام ابو یوسف کی حکام کے ساتھ وابستگی نے ان کی بعض آراء پر حکمرانوں کی قربت کا داغ لگایا، چنانچہ ان سے مروی ہے کہ مؤذن کے لیے فجر کی اذان میں امراء و حکام کے ساتھ تثویب خاص کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اس کے برعکس امام محمدؒ اسے ناپسند کرتے تھے، اور اس سے نفرت کرتے تھے۔ اسی طرح وہ ایسے حیلوں سے بھی متنفر تھے، جن سے حق داروں کے حقوق ضائع ہوتے ہوں اور حیلے عام تشریعی قواعد کے منافی ہوں۔ اسی وجہ سے وہ بعض مسائل میں امام ابو یوسف کے ساتھ اختلاف رکھتے ہیں۔ ۴۴۵

﴿۳۱۸﴾ میں ابھی بیان کر چکا ہوں کہ اس اختلاف کا تعلق فہمِ نصوص اور اقوال صحابہؓ کے انتخاب میں تفاوت سے ہے۔ ۴۴۶ دبوسی نے اپنی کتاب تاسیس النظر میں جن مسائل کا ذکر کیا ہے، ان کا تعلق اسی قبیل سے ہے۔ ان مسائل میں شخصی نقطۂ نظر اور خاص طبعی میلانات کے اختلاف کی وجہ سے اختلاف پیدا ہوا ہے، مثلاً اگر کوئی شخص برہنہ ہو اور اسے ایسا کپڑا مل جائے جو سارے کا سارا خون آلود ہو، یا اس کے چوتھائی حصے سے کم حصہ پاک ہو تو شیخین (امام ابو حنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ) کا مسلک یہ ہے کہ اسے اختیار ہے، چاہے تو برہنگی کی حالت میں نماز پڑھ لے، چاہے تو اسی کپڑے میں نماز پڑھ لے، تاہم افضل یہی ہے کہ اسی خون آلود کپڑے میں نماز پڑھ لے۔ امام محمدؒ کے نزدیک صرف اس کپڑے میں ہی اس کی نماز درست ہوگی، کیونکہ ناپاک کپڑا پہن کر نماز پڑھنا ننگے نماز پڑھنے کی بہ نسبت جواز کے زیادہ قریب ہے۔ دوسرے یہ کہ اگر وہ ننگے بدن نماز پڑھے گا تو کئی فرائض کا تارک ہوگا، مثلاً سترِ عورت، قیام، رکوع اور سجود، لیکن اگر اسی کپڑے میں نماز پڑھ لے گا تو صرف ایک فرض، یعنی طہارت کا تارک ہوگا، جو کئی فرائض کے تارک ہونے کے مقابلے میں معمولی ہے۔

شیخین کی دلیل یہ ہے کہ نماز کے حکم میں دونوں پہلو اس لحاظ سے برابر ہیں کہ ان میں سے ہر پہلو محض مجبوری کی بناء پر ہے جو کہ اختیار کے وقت جائز نہیں ہوتی، خواہ نفل میں ہو یا فرض میں، یعنی مجبوری محض کی صورت میں ننگے ہو کر نماز پڑھنا، یا خون آلود کپڑے میں نماز پڑھنا یکساں ہے۔ دراصل یہ تفاوتِ حکم حد نماز میں معتبر ہوگا، لہٰذا جب دونوں پہلو برابر ہوں تو اسے دونوں

پہلوؤں میں سے کسی ایک پر عمل کرنے کا اختیار ہوگا، تاہم بہتر یہی ہے کہ اسی کپڑے میں نماز پڑھ لے، کیونکہ سترِ عورت صرف نماز کے ساتھ مخصوص نہیں ہے جب کہ کپڑے کا نجاست سے پاک ہونا صرف نماز کے ساتھ خاص ہے۔ ۴۴۸

اس طرح یہ واضح ہوتا ہے کہ اس مسئلے میں امام محمدؒ اور شیخین کے درمیان اختلاف کا بنیادی سبب مخصوص نقطۂ نظر کا مختلف ہونا ہے، اور یہ کہ امام محمدؒ کا میلان اس چیز کو ملحوظ رکھنے کی طرف ہے، جو اولیٰ ہے اور اس چیز کو اختیار کرنے کی طرف ہے، جو دو چیزوں میں سے زیادہ آسان اور معمولی ہے۔ امام موصوف کا یہ رجحان روزِ روشن کی طرح عیاں ہے۔

امام محمد، امام مالک اور امام شافعی کے درمیان اختلاف کے اسباب

﴿۳۱۹﴾ جب ہم امام محمدؒ اور امام مالکؒ کے درمیان اختلافی مسائل کا جائزہ لیتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ بعض اوقات ان کے درمیان اختلاف کا بنیادی سبب ان آثار کی صحت یا عدمِ صحت ہے، جنہیں ان میں سے ہر ایک اختیار کرتا ہے۔ امام مالکؒ کے نزدیک شرمگاہ کو چھونے سے وضو لازم ہو جاتا ہے۔ اسی طرح ان کے نزدیک جمعے کے دن غسل کرنا واجب ہے۔ اس کے برعکس امام محمدؒ کے نزدیک ذَکَر کو چھونے سے وضو لازم نہیں ہوتا اور جمعے کا غسل سنتِ مؤکدہ ہے، نہ کہ واجب۔ اس ضمن میں وہ بہت سے ایسے آثار سے استشہاد کرتے ہیں، جن پر عمل کرنا آپ کے نزدیک دوسرے آثار کے مقابلے میں اولیٰ اور اصح ہے۔ ۴۴۸

اسی طرح اس اختلاف کا دارومدار اس بات پر بھی ہے کہ امام مالکؒ جس صحابی کے قول کو لیتے ہیں، امام محمدؒ اس کا قول نہیں لیتے، مثلاً باب من جعل علی نفسه المشی ثم عجز میں عروہ بن اذینہ سے امام مالکؒ نے روایت لی ہے کہ انہوں نے کہا: ''میں اپنی دادی کے ساتھ پیدل نکلا، کیونکہ اس نے پیدل چل کر حج کرنے کی منت مانی تھی۔ جب ہم نے کچھ راستہ طے کر لیا تو وہ چلنے سے عاجز آ گئی، میں نے اس کے غلام کو عبداللہؓ بن عمرؓ کے پاس اس بارے میں فتویٰ پوچھنے کے لیے روانہ کر دیا۔ اس صورت میں حضرت عبداللہؓ بن عمرؓ نے جواب دیا کہ اس [اپنی دادی] سے

کہو کہ سواری پر سوار ہو جائے، پھر وہ پیدل چلے جہاں سے وہ عاجز آ گئی تھی، یعنی جب ٹھیک ہو جائے، بطور قضاء دوبارہ چلے۔

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ کچھ لوگ اسی کے قائل ہیں، لیکن ہمارے نزدیک اس قول کے مقابلے میں وہ روایت زیادہ پسندیدہ ہے جو حضرت علیؓ سے مروی ہے۔

امام محمدؒ فرماتے ہیں، ہمیں خبر دی شعبہ بن حجاج نے، حکم بن عتبہ سے، انہوں نے ابراہیم نخعی سے، انہوں نے حضرت علیؓ سے کہ انہوں نے فرمایا: ''جس نے پیدل چل کر حج کرنے کی منت مانی، پھر وہ چلنے سے عاجز آ گیا، اسے سوار ہو کر حج کرنا چاہیے اور اپنی قربانی کا جانور ذبح کرے۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ ایک دوسری حدیث میں انہی حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ اپنی قربانی کا جانور ذبح کر دے، لہٰذا ہم اسی کو اختیار کرتے ہیں کہ قربانی پیدل چلنے کی جگہ پر ہوگی، اور یہی قول امام ابوحنیفہؒ اور ہمارے عام فقہاء کا ہے۔ ۴۴۹

﴿۳۲۰﴾ میں دوبارہ کہوں گا کہ اقوال صحابہؓ کا انتخاب مخصوص فقہی سوچ کا آئینہ دار ہے اور اسی کے ساتھ عقلی صلاحیتوں اور حلِ مسائل میں ذاتی معیار کا تفاوت بھی متعلق ہے۔ ان دونوں جلیل القدر اماموں کے درمیان اس لحاظ سے تفاوت اور فرقِ مراتب تھا کہ ان دونوں کی ثقافت عراقی اور مدینہ منورہ کی معاشرتوں کے اختلاف کی وجہ سے مختلف تھی۔ عرف، موروثی فکری تہذیب اور ان خون ریز واقعات کے لحاظ سے دونوں کی ثقافت بھی مختلف تھی، جن سے علمی لڑائی جھگڑوں نے جنم لیا تھا اور مدینہ اس سے تقریباً دور تھا۔ بلاشبہ اس علمی نزاع کا اثر ان مسائل پر مرتب ہوا، جن میں اختلاف کی گنجائش تھی، نیز ان مسائل میں بھی اختلاف رائے پیدا ہوا، جن کا معاشرے اور عرف و رواج کے ساتھ گہرا تعلق تھا۔

اگر عمومی لحاظ سے دونوں اماموں کے اصول متحد اور یکساں تھے تو یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ بعض اصولی مسائل کی جزئیات میں، نیز ان مسائل میں بھی ان کے درمیان اختلاف تھا جنہیں ذاتی قیاس اور شخصی نقطۂ نظر کے باب میں شمار کیا جا سکتا ہے۔ میں بیان کر چکا ہوں ۴۵۰ کہ امام مالک، اس شخص کے بارے میں جو نماز کی حالت میں بلا ارادہ بے وضو ہو جائے، اثر (قول و فعل

صحابیؓ) پر قیاس کو مقدم رکھتے ہیں، جبکہ امام محمدؒ نے امام مالک پر اس مسئلے میں گرفت کی ہے، کیونکہ امام محمد کے نزدیک اثر قیاس پر مقدم ہے۔

دبوسی نے تاسیس النظر ۴۵۱ میں ایسے متعدد مسائلِ فقہ بیان کیے ہیں جن میں امام مالکؒ نے احناف کے فقہائے ثلاثہ (امام ابوحنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ) سے اختلاف کیا ہے، کیونکہ ان کے نزدیک اصول یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی حدیث قیاس پر مقدم ہے، جب کہ امام مالکؒ کے نزدیک قیاس صحیح خبر واحد پر مقدم ہے۔

امام مالکؒ کے نقطۂ نظر سے قیاس صحیح سے، یعنی وہ قیاس جو کسی قطعی اصل اور مقرر قاعدے پر مبنی ہو اور جس میں شک کی گنجائش نہ ہو، ۴۵۲ علم قطعی حاصل ہوتا ہے، جبکہ خبر واحد ظنی الثبوت ہوتی ہے، لہٰذا قطعی الثبوت (قیاسِ صحیح) ظنی الثبوت (خبر واحد) پر مقدم ہوگا۔

اس کے باوجود امام مالکؒ مطلقاً قیاس کو خبرِ واحد پر مقدم نہیں کرتے، جب کہ اس کے بعد اس مسئلے میں اجتہاد کی بھی گنجائش ہو۔ ہر ایک کی اپنی اپنی رائے ہے، جسے وہ اختیار کرتا ہے اور جو اس کے خاص نظریے اور فکری میلان سے مطابقت رکھتی ہے۔

ان اصولی مسائل کی جزئیات کے علاوہ بھی اختلافی مسائل ہیں جن کی تفصیل کی یہاں گنجائش نہیں ہے، تاہم یہ کہنا مناسب ہوگا کہ ان دونوں اماموں نے اپنی فقہ کو اثر اور رائے کا جامع بنا دیا ہے۔ امام محمدؒ نے فقہ تقدیری کا خاص اہتمام کیا ہے، جبکہ امام مالکؒ نے اس سے اعراض برتا ہے۔ ان دونوں اماموں کی فقہ میں ایک واضح قدرِ مشترک ہے — اس تضاد کے برعکس جو ان سے مروی فقہ سے محسوس ہوتا ہے — وہ قدر مشترک ہے عُرف ورواج کو بہت زیادہ ملحوظ رکھنا، اور جہاں نص نہ ہو، وہاں لوگوں کی مصلحت کے مطابق حکم لگانا۔ ۴۵۳

﴿۳۲۱﴾ امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے درمیان اسبابِ اختلاف، امام مالکؒ اور امام محمدؒ کے درمیان اسبابِ اختلاف سے مختلف نہیں ہیں، اور اختلاف کے یہ اسباب بعض اصولی مسائل کے گرد گھومتے ہیں، مثلاً عام اور خاص کی دلالت، خبرِ واحد کا قرآن کریم کے ساتھ تعلق، اور امام شافعیؒ کے نزدیک بعض شرائط کے ساتھ حدیث مرسل کو قبول کرنے کی قید، پھر ان دونوں ائمہ میں سے ہر

ایک کے نزدیک سنت وحدیث کا احاطہ اور اس کی صحت کی تحقیق۔ جو فرد کتاب الرد علی محمد بن الحسن کا مطالعہ کرے گا، وہ دیکھے گا کہ امام شافعیؒ نے اس کتاب میں جو اختلافی مسائل بیان کیے ہیں، ان میں اختلاف کا بنیادی سبب یہ ہے کہ امام محمدؒ نے ان احادیث کو لیا ہے، جنہیں امام شافعیؒ قبول نہیں کرتے۔ یہ احادیث وہ اس بناء پر قبول نہیں کرتے کہ وہ ان کی نگاہ میں صحیح نہیں ہیں، یا یہ احادیث ان تک پہنچی نہیں ہیں۔

ان دونوں اماموں کے درمیان اختلاف کا تیسرا سبب عقلی صلاحیتوں اور حلِ مسائل کے لیے شخصی نقطۂ نظر کا تفاوت ہے۔ اس سبب کے تحت وہ مسائل آتے ہیں جن کی طرف میں نے طرفین (امام ابوحنیفہؒ، امام محمدؒ) کے درمیان اختلاف پر گفتگو کرتے ہوئے اشارہ کیا ہے۔

اگر امام شافعیؒ نے استحسان پر تابڑ توڑ حملے کیے ہیں اور احکام کے سلسلے میں اسے ناقابلِ اعتماد اور باطل ٹھہرایا ہے تو دراصل اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے ہاں اس کا وہ مفہوم نہیں ہے، جو ان ائمہ کے ہاں ہے جنہوں نے استحسان کو اجتہاد کے مصادر میں سے ایک مصدر شمار کیا ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک استحسان کا مفہوم، محض خواہشِ نفس اور وہم وگمان کے مطابق حکم لگانا ہے۔۴۵۴ اسی وجہ سے ان کے نزدیک استحسان نام ہے لذتِ نفس یا خواہشِ نفس کے مطابق بات کرنے کا، جبکہ دیگر فقہاء کے نزدیک ایسا نہیں ہے، جیسا کہ میں اس کے بارے میں پہلے گفتگو کر چکا ہوں۔۴۵۵

مزید براں امام شافعیؒ احکامِ شریعت کی تفسیر اور استخراجِ احکام کے سلسلے میں اس ظاہری مفہوم کی طرف میلان رکھتے ہیں جس پر نصوص دلالت کرتی ہیں، اور غور وفکر کیے بغیر کسی دوسری طرف خیال نہیں جاتا۔ اس بناء پر انہوں نے استحسان کے خلاف فضا ہموار کی ہے۔ استحسان نص پر اعتماد نہیں کرتا، بلکہ ان معانی پر اعتماد کرتا ہے جو فقیہ کے خیال میں راسخ ہو جائیں، جنہیں وہ مقاصدِ شریعت اور اس کی روح کے مناسب حال خیال کرتا ہے۔۴۵۶

امام شافعیؒ شریعت کی اس مادی تفسیر کی وجہ سے نصوص کے بہت زیادہ ظاہری مفہوم کو لینے، اور رائے پر کم اعتماد کرنے کے لحاظ سے امام محمدؒ سے مختلف ہیں۔ یہی چیز دونوں اماموں کے درمیان

بہت سے مسائل میں اختلاف کا سبب ہے۔

﴿۳۲۲﴾ ایک بار پھر، امام محمد اور ان کے معاصر نامور فقہاء کے درمیان اختلاف کے اہم اسباب کی طرف اشارہ کرنے کے بعد کہ جن فقہاء کے ساتھ امام موصوف کا گہرا تعلق اور وابستگی رہی ہے، آپ نے بعض کے سامنے روایت کی اور ان سے علم حاصل کیا ہے، یہ بات کھل کر سامنے آتی ہے کہ مجموعی طور پر اختلاف کے یہ اسباب یکساں اور ایک جیسے ہیں، نیز بنیادی طور پر اس اختلاف کا باعث اصولوں کا اختلاف نہیں ہے، بلکہ اس کا باعث معرفتِ نص یا فہمِ نص، یا وزنِ نص یا تقدیرِ نص ہے۔۴۵۸ اس بناء پر یہ اختلاف میرے اس نتیجے کی تائید و توثیق کرتا ہے جس تک میں اس فصل میں پہنچا ہوں، اور وہ نتیجہ یہ ہے کہ امام محمدؒ مجتہد مطلق ہیں، آپ کا مرتبۂ اجتہاد کسی طرح آپ کے معاصران ائمہ سے کم نہیں ہے جن کی طرف مذاہب مشہورہ یا غیر مشہورہ منسوب ہیں۔

امام محمد، امام فی الحدیث ہیں۔

﴿۳۲۳﴾ مجتہدِ مطلق امام محمدؒ محدّث اور حافظ الحدیث ہیں، جیسا کہ میں گزشتہ فصل میں ثابت کر چکا ہوں۔ امام موصوف نے اپنے بچپن ہی سے بیک وقت علم حدیث اور علم فقہ حاصل کیا، اور عراق اور دیگر علاقوں کے محدثین کے ساتھ مضبوط تعلق اور گہری وابستگی اختیار کیے رکھی۔ یہ چیز آپ کی فقہی اور حدیثی مؤلفات میں واضح طور پر سامنے آتی ہے، کیونکہ آپ کی یہ مؤلفات آثار کے ایک بہت بڑے حصے پر مشتمل ہیں، جو آپ کی کثرتِ طلب، کثرتِ شیوخ، راویانِ حدیث کی معرفت میں بلند مرتبے اور آپ کے تفقہ فی الحدیث کا منہ بولتا ثبوت ہے۔

اس بحث کی روشنی میں امام محمدؒ ہر لحاظ سے ایک کامل محدّث ہیں۔ آپ کی بعض کتابیں دوسری صدی کے منہجِ تدوین حدیث سے مطابقت کی وجہ سے کتبِ حدیث میں شمار ہوتی ہیں، اگرچہ مؤرخینِ سنت، کتابتِ حدیث کا اہتمام کرنے والوں اور رجالِ حدیث کے ماہرین نے، خواہ قدیم ہوں یا جدید، اس امر کا تذکرہ نہیں کیا۔

امام موصوف کے اس پہلو سے قطعِ نظر کہ آپ مجتہدِ مطلق، امام فی الحدیث تھے، اور کتابت

حدیث میں آپ کا نمایاں کردار ہے، بعض دیگر علمی پہلو ایسے ہیں جن کی بناء پر آپ اپنے معاصر فقہاء سے سبقت لے گئے ہیں۔ان میں سے ایک علمی کارنامہ آپ کی کتاب السیر الکبیر ہے، جسے عباسی خلیفہ ہارون الرشید نے اپنے دور کا قابل فخر کارنامہ قرار دیا تھا، بلکہ حقیقت یہ ہے کہ یہ تمام ادوار کے لیے فکرِ اسلامی کا قابل فخر کارنامہ ہے اور اب بھی اس کی افادیت موجود ہے۔ اس کتاب کی تالیف کا جو اعزاز امام محمدؒ کو ملا ہے، اس پر گفتگو اگلے باب میں کی جائے گی۔

— ۴ —

قانون اور شریعت کی روشنی میں قانون بین الممالک

اور

امام محمدؒ کا کارنامہ

فصل۔۱ : وضعی قانون میں قانون بین الممالک کا مقام، اس کی تاریخ اور اس کے اہم اصول

فصل۔۲ : قانون بین الممالک کے اسلامی اصول

فصل۔۳ : قانون بین الممالک کے اصول کے حوالے سے شرعی اور وضعی قانون بین الممالک کے ماہرین کے درمیان امام محمدؒ کا مقام

تمہید

شریعتِ اسلامی اور قانونِ وضعی میں قانون بین الممالک کی حیثیت پر بحث اور اس میں امام محمدؒ کی خدمات کا جائزہ مستقل بالذات تحقیق کا محتاج ہے، اس کے تمام پہلوؤں کو تفصیل کے ساتھ پیش کرنے کی ضرورت ہے۔ یہ علمی موضوع بذاتِ خود اس لائق ہے کہ جامعاتی سطح پر کوئی محقق اس پر تحقیق کرے۔ اس پس منظر میں، میں نے یہی مناسب سمجھا کہ اس موضوع کی تفصیلات یا جزئیات کے پیچھے دوڑنے کے بجائے، قانون بین الممالک کے اصولِ عامہ تک اپنی معروضات محدود رکھوں۔ اس کے ساتھ ساتھ ان علماء میں امام محمدؒ کے مرتبہ و مقام کی وضاحت کروں، جنہوں نے اس موضوع پر لکھا ہے، نیز اس امر کا جائزہ لوں کہ کیا امام موصوف اس موضوع پر لکھنے والے فی الواقع سب سے پہلے مؤلف ہیں؟

اس حوالے سے یہ دو امور میرے پیش نظر ہیں:

اوّل: امام محمدؒ اور فقہ اسلامی میں آپ کے کارنامے کے موضوع پر ایک جامع تحقیقی مطالعے کے لیے ضروری ہے کہ وہ آپ کی فقہ کے اس پہلو پر گفتگو سے خالی نہ ہو۔

دوم: اگر اس موضوع پر بحث و تحقیق اسی انداز میں ہو، جس کی جانب میں نے اشارہ کیا ہے تو یہ ایک مستقل تحقیقی اور جامع مطالعے کی محتاج ہوگی، لیکن میں نے قانون بین الممالک کے اصول عامہ اور اس میں امام محمدؒ کے کردار کے بیان تک اکتفاء کرنے کو ترجیح دی ہے، تاکہ امام موصوف کے بارے میں میرا یہ مقالہ ضخیم نہ ہو جائے اور صرف یہی پہلو دیگر پہلوؤں پر غالب نہ آ جائے جو اس میں شامل ہیں۔

اس کا تقاضا ہے کہ اس باب کو تین فصول میں تقسیم کیا جائے:

اوّل: قانونِ وضعی میں قانون بین الممالک کا مقام، اس کی تاریخ اور اس کے اہم اصول

دوم: امام محمدؒ کے بیان کردہ قانون بین الممالک کے اسلامی اصول

سوم: قانون بین الممالک کے اصول کے حوالے سے شرعی اور وضعی قانون کا تقابل اور قانون بین الممالک کے ماہرین کے درمیان امام محمدؒ کا مقام

میں یہاں یہ واضح کر دینا چاہتا ہوں کہ قانونِ وضعی میں قانون بین الممالک کا مفہوم عام و خاص ملکی قانون کو شامل ہے۔ اسی طرح شریعتِ اسلامی کی روشنی میں اس پر گفتگو کے دوران میں اس کا یہی مفہوم ہے۔ اس موضوع کے خدوخال متعین کرنے میں شاید اس طرح مَیں کامیابی حاصل کر سکوں گا۔

فصل-۱

قانونِ وضعی میں قانون بین الممالک کا مقام، اس کی تاریخ اور اس کے اہم اصول

وضعی قانون کی اقسام

﴿۳۲۴﴾ قانونِ وضعی کی متعدد اقسام ہیں، جو اُن مختلف تعلقات کی انواع کے اعتبار سے ایک دوسرے سے جدا اور منفرد ہیں، جنہیں برقرار رکھتے ہوئے قانونِ وضعی ان کے احکام بیان کرتا ہے،[۱] چنانچہ یہ تعلقات اگر ایک متعین اجتماعی حالت کا اندرونی معاملہ ہے تو ملکی قانون ہی ان تعلقات کو منظّم کرنے کا ذمہ دار ہوتا ہے، خواہ یہ تعلقات عام ہوں یا خاص۔

اگر تعلقات کا معاملہ دو ملکوں یا حکومتوں کے مابین ہو، یا مختلف قومیتوں کی حامل حکومتوں اور ممالک کے مابین ہو تو جو قانون ان علاقات و روابط کو قاعدہ و قانون کے تحت منظّم کر کے ان کے احکام مقرر کرے، اسے قانون بین الممالک کہتے ہیں۔

یہ قانون عام ہوتا ہے جب حکومتوں کے باہمی تعلقات کے بارے میں بحث کرتا ہے، اور جب مختلف قومیتوں کے افراد کے بارے میں بحث کرتا ہے تو خاص ہوتا ہے،[۲] چنانچہ عام قانون بین الممالک حکومتوں اور سلطنتوں کے ارتقاء، ان کے زوال، ان کے حقوق اور حالتِ امن و جنگ میں ان کی ذمہ داریوں کو موضوع بحث بناتا ہے۔ اس کے برعکس خاص قانون بین الممالک کا حکومتوں اور سلطنتوں کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہوتا، بلکہ وہ بلحاظِ شہریت و قومیت سلطنتوں کے افراد اور اُن کے حقوق پر بحث کرتا ہے، جب ان میں سے کوئی اپنے ملک کے علاوہ کسی دوسرے ملک اور ریاست میں داخل ہو، یا کسی دوسری ریاست کے کسی فرد کے ساتھ معاملہ کرے۔ اس میں قومیت

وشہریت کے حصول اور عدمِ حصول کی کیفیت ،ملکی قانون جس کی تنفیذ لازمی ہوتی ہے، اور مختلف ریاستوں کے افراد کے درمیان تنازعات پیدا ہونے کی صورت میں ان کے لیے خاص عدالتی نظام کا بیان شامل ہے۔۳

قانون بین الممالک (عام اور خاص) کی تعریف

﴿۳۲۵﴾ عام قانون بین الممالک کی اگرچہ بہت سی تعریفات کی گئی ہیں، مگر وہ سب صرف اس لحاظ سے ایک دوسری سے مختلف ہیں کہ کسی میں کسی شرط کی زیادتی یا کمی ہے، یا کسی تعریف میں طوالت ہے یا اختصار، ورنہ ان سب کا محور ومرکز ان قواعد کو بیان کرنا ہے جن کی مخاطب ریاستیں ہیں۔ یہ قواعد افراد کے حقوق اور ان پر عائد ذمہ داریوں کی وضاحت کرتے ہیں اور ان کے درمیان قائم باہمی تعلقات کے احکام بیان کرتے ہیں۔

عام قانون بین الممالک کی بیان کردہ متعدد تعریفوں میں سے ایک کے مطابق: ''قانون بین الممالک ان قواعد کا مجموعہ ہے جو ریاستوں کے باہمی تعلقات کو منظم ومنضبط کرتے ہیں، اور حالتِ صلح وجنگ میں ان میں سے ہر ایک کے حقوق اور ذمہ داریوں کا تعین کرتے ہیں''۔۴

یہ تعریف جیسا کہ محترم علی علی منصور کا خیال ہے، اس لحاظ سے ممتاز ہے کہ اس نے نص کو ان مسائل تک محدود کر دیا ہے جو فقہاء اور شارحینِ قانون کے درمیان وجہ نزاع ہیں۔ ان میں سے ان قواعد کا ایک وصف یہ ہے کہ یہ ریاستوں کے لیے لازم ہیں اور یہ عرفی یا اتفاقی ہیں، نیز یہ قواعد وہی ریاستیں اپنا سکتی ہیں جو متمدن ہیں،۵ غیر متمدن ریاستیں ان پر عمل پیرا نہیں ہو سکتیں۔

لیکن یہ تعریف اس لحاظ سے ادھوری ہے کہ اس نے ان ریاستی اداروں کو نظر انداز کر دیا ہے جو اس قانون کی مبادیات کی تنفیذ کی نگرانی پر مامور ہوتے ہیں، اس لیے قانون بین الممالک کے بعض ماہرین وفقہاء نے اس کی یہ تعریف کی ہے: ''قانون بین الممالک وہ قانون ہے جو ایک لحاظ سے ان قواعد ومبادی پر مشتمل ہوتا ہے جو ریاستوں کے باہمی تعلقات کی ذمہ داریوں کے احکام پر مبنی ہوتا ہے۔ دوسرے لحاظ سے یہ قانون ہمارے سامنے بین الاقوامی نظم وضبط کے ساتھ خاص

قواعد کی وضاحت کرتا ہے اور ان اداروں کے کردار کی کیفیت بیان کرتا ہے جو بین الاقوامی اجتماعیت کی مصلحت کے لیے وجود میں آتے ہیں، ان کے دائرۂ اختیار اور ذمہ داریوں کا تعین کرتا ہے، مثلاً انجمن اقوام متحدہ (UNO) اور ورلڈ لیگ اسمبلی'' ۔۶

اسی طرح خاص قانون بین الممالک کی بہت سی تعریفیں کی گئی ہیں،۷ مگر وہ ساری کی ساری ایک دوسری سے اتنی ہی مختلف ہیں، جتنی عام قانون بین الممالک کی تعریفات باہم دگر مختلف ہیں، کیونکہ ان سب کا مرکزی ومحوری نقطہ ان تعلقات کو بیان کرنا ہے، جو مختلف شہریت کے باشندوں کے درمیان پروان چڑھتے ہیں۔

اس قانون کی جامع تعریفات میں سے ایک یہ ہے کہ یہ ان قواعد کا مجموعہ ہے، جنہیں عدالت شارع کے صریح، یا ضمنی حکم کے ساتھ ایک ریاست کی عدالتوں کے دوسری ریاست کی عدالتوں کے مقابلے میں اختصاص کی تحدید کے لیے نافذ کرتی ہے، جو ان افراد کے درمیان پیش آمدہ دیوانی مقدمات کا فیصلہ کرتی ہے جن میں بیرونی شہریت کے حامل افراد شریک ہوں اور ان فیصلوں میں اس قانون کا سہارا لیا جائے جس کے مطابق ان مقدمات کا فیصلہ کرنا لازم ہے۔۸

یہ تعریف ان اہم عناصر کی جامع ہے جو خاص قانون بین الممالک کی غرض وغایت اور اپنے موضوع کے لحاظ سے دیگر قوانین کے ساتھ اس کے تعلق کے تعین کی وضاحت کے لیے لازمی اور ضروری ہیں۔۹

قانون بین الممالک کی دونوں اقسام (عام اور خاص) کے عناصر، یا اصول پر گفتگو کرنے سے قبل مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس قانون کی تاریخ کا کچھ حصہ بیان کر دیا جائے، اور بتایا جائے کہ یہ تاریخ کے مختلف ادوار سے گزرتا ہوا کس طرح ترقی کر کے دور حاضر میں اپنی موجودہ شکل تک پہنچا ہے؟

قانون بین الممالک کی تاریخ

﴿۳۲۶﴾ ۱۶۴۸ء میں طے پانے والے معاہدہ وسٹفالیا کو مغربی ممالک کے ماہرینِ قانون کے

ہاں عام قانون بین المما لک کی نشأۃ جدیدہ کا آغاز قرار دیا جاتا ہے۔ اس سے ماقبل دور کے بارے میں یہ بات متفق علیہ ہے کہ ریاستوں اور ملکوں کے درمیان مختلف قسم کے تعلقات ومعاہدات زمانۂ قدیم سے قائم تھے۔ یہ تعلقات بعض قواعد کے تابع تھے، قطع نظر ان قواعد کے مأخذ ومصدر کے، یا اس امر کے کہ بسا اوقات یہ قواعد قبول نہ کیے گئے۔

تاریخ نے اپنے دامن میں عہدِ فراعنہ کا ایک معاہدۂ صلح محفوظ کیا ہے، جو رمسیس ثانی فرعونِ مصر اور ایشیائے کوچک کے امیر کے درمیان دونوں حکومتوں میں تباہ کن جنگ کے بعد ہوا تھا۔ ہوسکتا ہے، اس معاہدے کی شرائط ہی وہ قدیم ترین بین المما لک قواعد ہوں، جن کی پابندی حکومتیں اپنے بعض تعلقات ومعاہدات میں کرتی ہیں۔۱۰

﴿۳۲۷﴾ افریقی مما لک ۱۴۶ ق-م میں رومی سلطنت میں شامل ہونے سے قبل بہت سے چھوٹے چھوٹے شہروں یا ریاستوں میں بٹے ہوئے تھے۔ ان ریاستوں میں سے ہر ایک اپنی آزادی اور مستقل حیثیت کے لیے کوشاں رہتی تھی۔ ان چھوٹی چھوٹی ریاستوں کے باہمی تعلقات رشتہ و قرابت کے تعلق، زبان وقومیت، دینی مراسم کی ہم آہنگی اور مشترک معاشی مفادات کی وجہ سے برابر کی سطح پر قائم تھے۔۱۱

ان کے ہاں بعض ایسے قواعد وضوابط مقرر تھے جن کی پابندی یہ چھوٹی چھوٹی ریاستیں، یا شہر حالتِ صلح و جنگ میں کیا کرتے تھے۔

جہاں تک ان چھوٹی چھوٹی افریقی ریاستوں کے دیگر ریاستوں کے ساتھ باہمی تعلقات کا معاملہ ہے تو وہ محض جنگوں اور افرادِ انسانی کو غلام بنانے تک محدود تھے۔ ان جنگوں میں کسی قاعدے یا ضابطے کی پابندی نہ کی جاتی تھی، یہ جنگیں حریف پر ظلم واستبداد میں مشہور تھیں۔ انسانی شرافت کو تاراج کرنا ان کا وطیرہ تھا، کیونکہ افریقی اپنے آپ کو ایک برتر اور ممتاز قوم سمجھتے تھے۔ ان کے علاوہ بربر قبائل تھے، جنہیں افریقی کسی معاہدے یا اخلاقی ضابطے کی پروا کیے بغیر ظلم اور جنگ کے ذریعے غلامی کی زنجیروں میں جکڑنا اپنے لیے جائز سمجھتے تھے۔۱۲

جب پہلی مغربی رومی سلطنت نے چھوٹی افریقی ریاستوں کا خاتمہ کر دیا اور یورپ،

ایشیا اور افریقہ کے آباد خطوں کا بہت بڑا حصہ اس سلطنت کے زیر نگیں آ گیا تو قرابت داری کی بنیاد پر ان تعلقات کے قیام کا تصور ماند پڑ گیا اور اس کی جگہ ایک دوسرے تصور نے لے لی۔ یہ رئیسِ اعلیٰ کے وجود کی اساس پر ان تعلقات کے قیام کا تصور تھا جس کی حیثیت فیصلہ کن ہو۔۱۳

رومی سلطنت کا قانون اس کے زیر نگین قبائل کے درمیان فرق و امتیاز پر مبنی تھا۔ یہ قبائل سلطنت کے سامنے جھکنے کے لیے تیار نہ تھے، سلطنت کے رومی باشندوں کے لیے ایک خاص قانون تھا جو ان لوگوں کو وہ حقوق و امتیازات عطا کرتا تھا جو رومی سلطنت کے زیر نگیں دوسرے قبائل کو حاصل نہ تھے۔۱۴

رومی سلطنت کی یہ غالب فکر پوری دنیا پر چھا گئی۔ اس کے نتیجے میں ہولناک قتل گاہیں وجود میں آئیں اور تباہ کن جنگیں برپا ہوئیں۔ ان کا سامنا ان ممالک اور ریاستوں کو کرنا پڑا جو رومی سلطنت کی عمل داری میں نہیں آنا چاہتی تھیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس شہنشاہیت کے ماہرینِ قانون ناکامی کی صورت میں قانون بین الممالک کے عادلانہ قواعد و ضوابط وضع کرنے کی طرف متوجہ ہوئے۔ ممکن ہے یہی قواعد و ضوابط دورِ جدید کے قانون بین الممالک کی بنیاد ہوں اور اس کے تانے بانے اسی سے ملتے ہوں۔

﴿۳۲۸﴾ جب مغربی رومی سلطنت کا خاتمہ ۴۷۶ء میں ہوا تو مشرقی رومی سلطنت نے اس کی جگہ لے لی اور ریاست کے رئیسِ اعلیٰ کا نظریہ اس کی طرف منتقل ہوا، تاہم یہ سلطنت اپنی پیش رو سلطنت کی بہ نسبت اپنی وسعتِ نفوذ و اثر کے لحاظ سے کمزور تھی۔۱۵ یہ دور پستی اور تاریکی کا دور تھا، جس میں قانون بین الممالک کی کوئی گنجائش نہ تھی۔۱۶

۸۰۰ء میں مشرقی رومی سلطنت کا بھی خاتمہ ہو گیا تو اس کی جگہ مسیحی بادشاہت نے لے لی، جو تقریباً تمام مغربی ممالک کو محیط تھی۔ پاپائے اعظم لیون سوم کو اقتدارِ اعلیٰ سپرد ہوا، جس میں مذہبی قیادت کے ساتھ ساتھ سیاسی قیادت بھی پوپ کو حاصل تھی، اور سارے سیاسی و مذہبی حکمران پوپ کے سامنے جوابدہ تھے، چنانچہ وہاں دو قانون تھے جو اس مسیحی سلطنت میں لاگو تھے:

۱۔ سیاسی قانون

۲-مذہبی (کنیسہ کا) قانون

پہلا قانون سلطنت کی رعایا کے درمیان قائم تمدنی اور تجارتی تعلقات و معاہدات کی نگرانی کرتا تھا، جبکہ دوسرا قانون عقائد کی بناء پر پیش آمدہ تمام تعلقات و معاہدات کی نگرانی کرتا تھا۔ ایسے نظام حکومت کے قائم ہونے کی وجہ سے بین الممالک قانون کے موجود ہونے کی چنداں ضرورت نہ تھی۔ ۱۷

یہ مقدس مسیحی بادشاہت تقریباً پانچ سو سال تک قائم رہی۔ یہ بادشاہت انتشار اور ضعف کے عوامل چھا جانے کے بعد اپنے آخری متکبر فرماں روا فریڈرک سوم کی وفات کے ساتھ ۱۴۹۳ء میں اپنے انجام کو پہنچی۔ اس کے بعد مغرب بہت سی آزاد ریاستوں میں بٹ گیا۔ ان نوزائیدہ ریاستوں کے درمیان حد بندی اور جنگوں کے سبب متعدد معاہدات اور اختلافات ظہور پذیر ہوئے۔ ان اختلافات کے تحت ضرورت محسوس ہوئی کہ بین الممالک قانون مرتب کیا جائے جو ان تعلقات و معاہدات کو منظم کرے۔

﴿۳۲۹﴾ رومی قانون سے معلومات حاصل کرتے ہوئے علماء اس کی طرف متوجہ ہوئے، تو ایک علمی تحریک وجود میں آ گئی۔ نشاۃ ثانیہ اور اصلاحِ مذہب کی تحریک نے اس کی حوصلہ افزائی کی، اس کا مقصد وہ احکام بیان کرنا تھا جن کی اتباع کرنا ریاستوں اور سربراہانِ ریاست کی ذمہ داری ہوتی ہے۔ باہمی تعلقات کے قیام کی حالت میں اس علمی تحریک کو ماہرین قانون بین الممالک کے جس پہلے ہراول دستے پر ناز ہے۔ ۱۱۸ اس میں سرفہرست اٹلی کے میکیاولی اور ہالینڈ کے گروتیوس کو شامل ہیں، کیونکہ قانون بین الممالک کے ارتقاء میں ان دونوں کا بہت بڑا کردار ہے۔

میکیاولی کی کتاب ''بادشاہ'' (The Prince) ۱۵۱۳ء میں منظرِ عام پر آئی۔ اس میں شامل میکیاولی کے ان مشہور زمانہ الفاظ نے کہ ''ریاستوں کے معاملات میں اخلاقی قواعد وضوابط کو اپنانے کی کوئی گنجائش نہیں ہے''، امراء وقائدین کے ہاں ایک ضابطے کی حیثیت اختیار کر لی، چنانچہ ریاستوں کے درمیان تعلقات حالتِ جنگ میں سنگ دلی، اجڈپن اور بے رحمی کی علامت بن گئے اور حالتِ صلح وامن میں دھوکے اور زیادتی کے ہم معنی بن کر رہ گئے۔

اس کے باوجود کہ میکیاولی ۱۵۲۷ء میں فوت ہو گیا، مگر مغربی حکمرانوں نے اس کے نظریات اور تعلیمات کو اپنے شخصی اور ذاتی مقاصد کے حصول کے لیے اپنائے رکھا۔ اس کے نتیجے میں بہت زیادہ معرکہ ہائے جنگ برپا ہوئے، جن کی وجہ سے لوگوں میں دہشت اور انارکی وانتشار پھیل گیا، لیکن اس کا ایک دوسرا پہلو یہ ہے کہ اس صورتِ حال نے مفکرین اور علماء کو ان تعلیمات کا مقابلہ کرنے کے لیے ابھارا۔ وہ پوری جرأت کے ساتھ ڈٹ گئے اور بین المما لک قانون کو انارکی اور انتشار سے نکالنے کی جدوجہد میں مصروف ہو گئے جس نے اسے اپنی لپیٹ میں لے رکھا تھا۔

یہ مخالفانہ طرزِ عمل ولندیزی ماہر قانون گروتیوس کی کتاب ''**قانون جنگ وصلح**'' میں صاف نظر آتا ہے۔ یہ کتاب ۱۶۲۵ء میں منظر عام پر آئی تھی۔ یہ کتاب ان اصلاحات پر مبنی ہے جو تقریباً ان تمام تعلقات و معاہدات کو شامل ہیں جو ریاستوں کے درمیان قائم تھے۔ یہ کتاب ایک مربوط منطقی وتحقیقی مطالعہ ہے، اور ان نظریات کی بناء پر ممتاز ومنفرد ہے، جو اس دور کے مفکرین کے ہاں لائق احترام وتکریم تھے۔ اس کتاب کے مؤلف نے پوپ کے زیر اختیار بین المما لک معاملات کے بارے میں میکیاولی کی آراء اور اس کے اقتدارِ اعلیٰ کے نظریے کی خوب خبر لی ہے۔

اس کتاب کی اہمیت اور قانون بین المما لک میں اس کے مقام کے پیش نظر، حکومتوں نے دو صدیوں تک اپنے خارجہ تعلقات میں اسے دستور کے طور پر اپنائے رکھا۔ اس کے مؤلف کو قانون بین المما لک کا باوا آدم قرار دیا گیا۔ مغربی ماہرین قانون کے ہاں اس علم کے احیاء کی وجہ سے گروتیوس کا نام ایک معتبر حوالہ بن گیا۔

﴿۳۳۰﴾ ۱۶۴۸ء میں معاہدہ وسٹفالیا ہوا، جسے مغربی مؤرخین قانون بین المما لک کے حوالے سے نئے دور کا آغاز قرار دیتے ہیں، کیونکہ حکومتوں اور ریاستوں کے درمیان تعلقات کے قیام کے لیے گروتیوس کی آراء کو عملی جامہ پہنایا گیا تھا، جس نے بین الاقوامی امور کے لیے پوپ کی سربراہانہ حیثیت اور اس کے اثر ونفوذ کا خاتمہ کر دیا تھا۔ یہ آراء مسیحی ریاستوں کے درمیان مساوات کے اصول پر مشتمل تھیں، قطع نظر اس سے کہ ان کے دینی عقائد کیا ہیں اور ان کا حکومتی ڈھانچا کیسا ہے۔ اس کی بدولت عارضی سفارتوں کی جگہ مستقل سفارتوں نے لے لی۔ بین المما لک توازن کا تصور

مغرب میں تحفظِ امن وسلامتی کے ایک بنیادی وسیلے کے طور پر ابھر کر سامنے آیا۔ اسی طرح اس نے عام قانون بین الممالک کے قواعد وضوابط کو مدون کرنے کا دروازہ کھول دیا، تاکہ پیش آمدہ معاہدات میں انہیں باقاعدہ درج کر کے ان پر عمل کیا جائے۔ ۱۹

﴿۳۳۱﴾ اس معاہدے کے بعد بین الممالک حالات مختلف ہو گئے، جنہوں نے قانون بین الممالک کی نشوونما اور اس کے وسیع امکانات پیدا کرنے میں مدد دی، چنانچہ اس کے اصول وقواعد عام ہو گئے، اس کے وجود کی ضرورت ثابت ہو گئی اور حکومتوں کے تعلقات کا فیصلہ کرنے میں اس کے قواعد نے ٹھوس شکل اختیار کر لی۔ ۲۰ اس بناء پر ۱۷۸۹ء میں انقلابِ فرانس کے بعد متعدد نئی ریاستیں وجود میں آ گئیں۔ اس کا سبب قومی تحریکات کا پھیلاؤ اور انیسویں صدی کے دوران میں بہت سے قبائل کا آزادی حاصل کر لینا تھا۔ اس کا اثر یہ ہوا کہ بین الاقوامی برادری بہت سی آزاد اور ہم پلہ ریاستوں کی صورت میں منظم ہونے لگی۔ ان میں سے ہر ایک کی اپنی قیادت وحکومت تھی، اپنی فوج تھی اور اپنے بحری بیڑے تھے۔ یہ چیز ان کے شعور میں اضافے کا سبب بنی، کیونکہ حالتِ صلح وجنگ میں ریاستوں کے باہمی تعلقات کو منظم کرنے کے لیے خاص قواعد وضوابط کی ایجاد ان کی مجبوری تھی۔

آزاد ریاستوں کی کثرت اور ان کے تعلقات کو منظم کرنے والے قانون کی ضرورت کا نتیجہ یہ نکلا کہ قانونی قواعد کی تنظیم، بین الاقوامی معاہدات اور ان کی تدوین کی غرض سے بین الاقوامی کانفرنسیں منعقد ہونے لگیں۔ جنیوا کانفرنس منعقدہ ۱۸۶۴ء میں برّی جنگ کے قواعد وضع کیے گئے۔ لاھائے کی کانفرنسیں منعقدہ ۱۸۸۹ء و ۱۹۰۷ء، مختلف امور سے متعلق سولہ بین الاقوامی معاہدات پر اختتام پذیر ہوئیں، جو ان بعض معاہدات کے علاوہ تھے جن میں علیحدہ ہونے والوں کے حقوق اور ذمہ داریوں کا تعین کیا گیا تھا، مثلاً معاہدۂ پیرس منعقدہ ۱۹۵۶ء۔ ۲۱

﴿۳۳۲﴾ جب یورپ میں صنعتی انقلاب کا دور شروع ہوا تو ان ملکوں کو مختلف قسم کا جنگی اسلحہ بنانے کا موقع ملا۔ ان میں سے بعض ملکوں کو اس وقت کمزور قوموں کی آزادی سلب کر کے انہیں طوقِ غلامی پہنانے کے مواقع میسر آئے۔ طاقتور ملکوں کے درمیان اثر ونفوذ اور اہمیت کے حامل خطوں

پر قبضے کے لیے جنگیں ہوئیں۔ کہا جا سکتا ہے کہ دورِ جدید کی متعدد عالمی اور مقامی جنگیں بنیادی طور پر ان اسباب کا نتیجہ ہیں، جن کے پس منظر میں استعمار کی توسیع پسندی، بالخصوص ایشیا اور افریقہ کی پس ماندہ اور کمزور قوموں کے بہترین وسائل اور ان کے مال و دولت پر قبضہ کرنے کی روح کارفرما ہے۔ یہ سب کچھ ہو چکا تو یہ ملک ایسے نئے بین الممالک معاہدات طے کرنے کے لیے مجبور ہوئے، جو دورِ جدید کے تقاضوں سے ہم آہنگ ہوں۔ اس سلسلے کا اہم ترین معاہدہ پہلی جنگ عظیم کے خاتمے پر ۱۹۱۹ء میں طے پایا۔ یہ پہلے بین الاقوامی اجتماع کے نتیجے میں وجود میں آیا اور اس کے تحت ''جمعیت اقوام'' (League of Nations) وجود میں آئی۔

اس تنظیم کی جنرل کونسل نے بین قانون الممالک کی تدوین کے لیے کوشش کی۔ اس غرض کے لیے ایک کمیٹی تشکیل دی گئی، جس نے ۱۹۲۷ء میں تنظیم کے سامنے اپنی رپورٹ پیش کی۔ یہ رپورٹ ان مختلف موضوعات پر مشتمل تھی، جنھیں اس کمیٹی نے تدوینِ قانون کے لیے درست قرار دیا تھا۔ موضوعات یہ تھے: شہریت، علاقائی سمندر، کسی ملک کا ان نقصانات کے سلسلے میں جواب دہ اور ذمہ دار ہونا جو بیرونی اشخاص اور ان کے اموال کو اس کی حدود میں لاحق ہوں، ڈپلومیسی کے امتیازات وتحفظات، بین الاقوامی کانفرنسوں کی کارروائیاں، منعقدہ معاہدوں اور ان کے خاکوں کا اجراء، بحری قزاقی اور سمندری پیداوار سے حصولِ منافع۔۲۲

جمعیتِ اقوام نے ۱۹۳۱ء میں منعقد ہونے والی کانفرنس میں ارکان کی شرکت کو لازم قرار دیا۔ اس کا مقصد کمیٹی کی رپورٹ میں مذکور پہلے تین موضوعات پر قوانین کی تدوین تھی۔ یہ کانفرنس ۱۹۳۰ء میں منعقد ہوئی، لیکن یہ کانفرنس علاقائی سمندروں کے معاملے اور اپنی حدود میں بیرونی افراد کے بارے میں حکومتوں کی ذمہ داری کے بارے میں کسی متفق علیہ نتیجے پر نہ پہنچ سکی۔

﴿۳۴۳﴾ دوسری عالمی جنگ کے بعد ۱۹۴۵ء میں معاہدۂ سان فرانسسکو طے پایا، جس کے تحت انجمن اقوام متحدہ (UNO) کا قیام عمل میں آیا، جس نے ''جمعیت اقوام'' کی جگہ لے لی۔ معاہدہ اقوام متحدہ کے باب ۱۳، پیراگراف ۱ میں یہ وضاحت کی گئی ہے کہ جنرل کونسل علمی تحقیقات کو فروغ دے گی، سیاسی میدان میں بین الاقوامی تعاون کو فروغ دینے کی غرض سے سفارشات مرتب کرے

گی، بین الاقوامی قانون اوراس کی مسلسل ترقی وفروغ کی حوصلہ افزائی کرے گی۔ اسی وجہ سے جنرل کونسل نے ''کمیٹی برائے قانون بین المما لک'' کو تاکید کی کہ وہ قانون بین المما لک سے متعلق مختلف موضوعات پر بحث وتحقیق جاری رکھے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ توپ وتفنگ اور ایٹمی دور میں حکومتوں کے مفادات کی پیچیدگی اور باہمی تعارض نے بڑی تیزی سے مسلسل نئے نئے حالات ومسائل کو جنم دیا اور تسلسل کے ساتھ باہمی مخالفت وعہد شکنی کا عادی بنادیا۔ اس پر مستزاد، دو عالمی طاقتوں کی موجودگی نے جو فکری اور اقتصادی لحاظ سے پوری دنیا پر غلبہ وتسلط جمانے کے لیے ایک دوسرے سے برسر پیکار تھیں، اس ساری صورت حال میں عام قانون بین المما لک کے وضع کرنے کو، اگر ناممکن نہیں تو مشکل ضرور بنادیا تھا۔ ایسا قانون جو تمام حکومتوں کے لیے واجب العمل ہوتا، اس سے قبل کہ کوئی ایسی بین الاقوامی قوت ہوتی جو اس قانون کے احترام کو ملحوظ نہ رکھنے والے پر فرد جرم عائد کرتی۔۲۳

﴿۳۴۴﴾ یہ قانون بین المما لک کی تاریخ کا مختصر اور عمومی جائزہ ہے۔ سوال یہ ہے کہ اس قانون کے وہ کون سے قواعد وضوابط یا اصول ہیں، جن تک اس قانون کے ماہرین نے رسائی حاصل کی، اور ان کے بارے میں خیال کیا کہ یہ مختلف مما لک کے حقوق کی حفاظت کرسکتے ہیں، ظلم وزیادتی کو روک سکتے ہیں اور امن وسلامتی کے تحفظ کو یقینی بناسکتے ہیں۔ میں یہ بات واضح کرنا چاہتا ہوں کہ یہ ماہرینِ قانون ان اساسیات کے بارے میں باہم مختلف نقطۂ نظر کے حامل ہیں، جن پر یہ قواعد مبنی ہیں۔ اسی وجہ سے اس بارے میں مختلف ومتضاد نظریات وجود میں آئے۔ ہر ماہرِ قانون نے ایک خاص زاویۂ نگاہ سے اس موضوع پر غور کیا ہے، اس لیے مختلف نظریات، نظریۂ قواعد اخلاق، بین الاقوامی معاملات کا نظریہ، عمومی انفرادی رضا مندی اور عام اجتماعی رضامندی کا نظریہ، فطری قانون کا نظریہ، تحریری معاہدات کی شرائط سے وجود میں آنے والے وضعی قانون کا نظریہ، قومیت وشہریت کا نظریہ اور دین مسیحیت کا نظریہ سامنے آئے ہیں۔۲۴

قانون بین الممالک کے نظریات اور اس کے قواعد

﴿۳۳۵﴾ ماہرینِ قانون کے اس اختلاف کے باوجود ان کا اس امر پر تقریباً اجماع و اتفاق ہے[۲۵] کہ عرف، رواج اور معاہدات، دونوں عام قانون بین الممالک کے اہم مصادر وماخذ ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قانونی ضابطہ ضرورت وحاجت کی صورت میں وجود میں آتا ہے۔ اگر اس کا وجود بار بار اسے استعمال میں لانے کے طریق سے ثابت ہو تو عرف اس کا مصدر بن جائے گا اور اگر اس کا وجود کسی معاہدے کے انعقاد کی صورت میں ثابت ہو تو اس حالت میں وہ معاہدہ اس کا مصدر وماخذ ہوگا۔

﴿۳۳۶﴾ عام قانون بین الممالک کی تعریف بعض ماہرین قانون یوں کرتے ہیں[۲۶] کہ یہ ان اساسی قواعد وضوابط کا نام ہے جن کا احترام کرنے اور ان پر عمل پیرا ہونے میں تمام متمدن ممالک شامل ہوتے ہیں۔ اس تعریف میں اگرچہ اس امر کی صراحت کی گئی ہے کہ متمدن ممالک اور قومیں ان قواعد وضوابط کا احترام کریں گی اور ان پر عمل کرنے کی پابند ہوں گی، مگر عملی صورت حال سے جو کچھ ثابت ہوتا ہے، وہ یہ ہے کہ ابھی تک حکومتیں عملی طور پر قانون بین الممالک کو اپنانے پر متفق نہیں ہیں، اور یہ ایک حقیقت ہے کہ ہمیشہ عسکری اور اقتصادی طاقت وقوت کی منطق ہی قانون بین الممالک کے بارے میں حکمرانی اور من مانی کرتی رہی ہے۔

اس کے برعکس جدید ترین بین الاقوامی تنظیم، یعنی انجمن اقوامِ متحدہ نے ۲۱ نومبر ۱۹۴۷ء کو اپنے ذیلی ادارے ''کمیٹی برائے قانون بین الممالک'' کا اجلاس حکومتوں کے حقوق اور ان کی ذمہ داریوں کے اعلان کے منصوبے کی تیاری کے لیے بلایا، تاکہ ایسا قانون بن جائے جس کی پابندی حکومتیں حالتِ امن وجنگ میں کرسکیں۔

اس کمیٹی نے اپنا مسودہ ۱۹۴۸ء میں جنرل اسمبلی کے سامنے پیش کیا، جس نے اسے درست قرار دیا اور اسے رکن ممالک کی طرف ارسال کر دیا گیا، تاکہ ہر ملک اس کے بارے میں اپنی رائے کا اظہار کرے۔ اس مقصد کے لیے جولائی ۱۹۵۰ء تک کی مدت مقرر کی گئی تھی، تاہم کسی ملک نے

اس کے خلاف کسی ردّعمل کا اظہار نہیں کیا۔

ریاستوں کے حقوق اور اُن کی ذمہ داریاں

﴿۳۴۷﴾ چونکہ یہ مسودہ اس تازہ ترین صورت حال کا آئینہ دار ہے جس تک بین الاقوامی قانونی فکر نے ملکوں کے درمیان تعلقات کی تنظیم کے ضمن میں رسائی حاصل کی ہے اور ملکوں کے باہمی حقوق اور ذمہ داریوں کا تعین کیا ہے، اس لیے میں نے عام قانون بین الممالک کے اصولِ وضعیہ کے سلسلے میں اسی پر اکتفاء کرنا مناسب سمجھا ہے۔

مذکورہ مسودہ چار عنوانات کے تحت حکومتوں کے حقوق کی وضاحت کرتا ہے، جب کہ حکومتوں کی ذمہ داری پر گفتگو کے لیے دس عنوانات مختص کیے گئے ہیں۔ اس طرح اس مسودے سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ بین الاقوامی امن اور سلامتی بہت زیادہ ذمہ داریاں عائد کرتی ہے، نیز عالمی معاشرے کے امن واستقرار کی خاطر حکومتوں پر لازم ہے کہ وسائل بروئے کار لائیں اور قربانی دیں۔ حکومتوں کے حقوق سے متعلق دفعات یہ ہیں:

دفعہ نمبر۱: ہر ملک کو آزاد رہنے اور اپنی امتیازی خصوصیات کو عملی جامہ پہنانے کا حق حاصل ہے۔ طریقِ حکومت کے انتخاب کی اسے پوری آزادی حاصل ہے۔

دفعہ نمبر۲: ہر ملک اور حکومت کو حق حاصل ہے کہ وہ اپنی حدود میں موجود تمام اشخاص اور اشیاء کے بارے میں اپنے عدالتی فیصلے جاری کرے۔

دفعہ نمبر۵: ہر ملک دوسرے ممالک کے ساتھ قانونی مساوات کا حق رکھتا ہے۔

دفعہ نمبر۱۲: ہر ملک کو مسلح جارحیت کے خلاف انفرادی یا اجتماعی دفاع کا قانونی حق حاصل ہے۔ ۲۷

چنانچہ یہ دفعات ہر ملک کے لیے آزادی، اپنی حدود میں عدالتی نظام قائم کرنے، دوسرے ممالک کے ساتھ مساوی حیثیت رکھنے، اپنی آزادی اور اپنی سیادت وحکمرانی کے تحفظ اور اپنے خلاف ہونے والی ہر قسم کی جارحیت کے دفاع جیسے حقوق کو لازم قرار دیتی ہیں۔ یہ چاروں حقوق ایسے ہیں جن پر قانون بین الممالک کے ماہرین کا اتفاق ہے، خواہ وہ طبعی قانون کے ماہرین ہوں

یا وضع کی۔ ۲۸

حکومتوں اور ممالک کی ذمہ داریوں کا تعین کرنے والی دفعات درج ذیل ہیں:

دفعہ نمبر ۳: ایک ملک دوسرے ممالک کے ساتھ اپنے تعلقات کے ضمن میں قانون بین الممالک کے احکام کا لحاظ کرے گا۔

دفعہ نمبر ۴: بین الممالک اختلاف کو صلح و آشتی کے ذرائع اور قانون بین الممالک کے مطابق ختم کرنا۔

دفعہ نمبر ۶: دوسرے ممالک کے داخلی یا خارجی معاملات میں دخل اندازی نہ کرنا۔

دفعہ نمبر ۷: کسی بھی ایسی حکومت یا ملک سے تعاون نہ کرنا جو جنگ کے لیے مجبور کر رہا ہو، یا طاقت کو غیر قانونی طور پر استعمال کر رہا ہو، یا جس کے خلاف اقوام متحدہ قانونی کارروائی کرے۔

دفعہ نمبر ۸: کسی ملک کی علاقائی حدود میں اضافے کو تسلیم کرنے سے باز رہنا، جو کسی ملک سے جنگ کے نتیجے میں حاصل ہوا ہو، یا کسی غیر قانونی طاقت کے استعمال کا نتیجہ ہو۔

دفعہ نمبر ۹: دوسرے ممالک کی حدود میں مقامی انقلابات اور تحریکوں کی حوصلہ افزائی سے باز رہنا۔

دفعہ نمبر ۱۰: ہر ملک کی طرف سے اس بات کی ضمانت دینا کہ اپنے ملک میں حالات کو اس طرح کنٹرول کیا جائے گا کہ یہ حالات امن وسلامتی اور بین الممالک نظام کے لیے چیلنج نہ بنیں۔

دفعہ نمبر ۱۱: اپنی ریاست کے تحت رہنے والے تمام اشخاص کے ساتھ حقوق انسانی، قومیت، زبان، مذہب یا جنس سے بالاتر ہو کر، ان سب کو حاصل بنیادی آزادی کے احترام کی بنیاد پر معاملہ کیا جائے۔

دفعہ نمبر ۱۳: ایک ملک خلوصِ نیت کے ساتھ معاہدات کے نتیجے میں پیدا ہونے والی اپنی ذمہ داریوں اور دیگر قانون بین الممالک کے مصادر کو نافذ کرے۔

دفعہ نمبر ۱۴: جنگ یا کسی بھی غیر قانونی طاقت کے استعمال کا سہارا نہ لینا۔ ۲۹

﴿۳۳۸﴾ یاد رہے کہ یہ سارے کا سارا مواد اور مبحث درج ذیل دو اُمور پر مبنی ہے:

اوّل: تسلط یا توسیع پسندی کے لیے جنگ کو ذریعہ نہ بنانا، اور بین الاقوامی مسائل ومشکلات کے حل

کے لیے صلح وآشتی کے ذرائع کی طرف دعوت۔

دوم: ہر ملک کی قیادت کا احترام کرنا، قومیت، نسل یا عقیدے کا لحاظ کیے بغیر انسان کا احترام کرنا، پورے اخلاص اور ایمانِ صادق کے ساتھ ان اصول وضوابط کو نافذ کرنا، انسانیت کو بہت سی مشکلات اور خطرات سے تحفظ فراہم کرسکتا ہے اور شرفِ انسانی کے لیے ہر قسم کی ذلت ورسوائی اور طوق غلامی کا خاتمہ کرسکتا ہے، مگر اس کے باوجود اس مسودے کو ملکوں کے ہاں کیوں درجۂ قبولیت حاصل نہیں ہوا؟ یا صحیح ترین الفاظ میں حکومتیں اور ممالک اس کے بارے میں اپنی رائے دینے سے کیوں باز رہے؟ دوسرے لفظوں میں یہ طرزِ عمل اس مسودے کو مسترد کرنے کے مترادف ہے۔ بالخصوص اس لحاظ سے کہ وہ قومیں اس ہولناک اور تباہ کن عالمی جنگ کے قریب العہد تھیں، جس نے انسانیت سے لاکھوں جانوں اور بے پناہ اموال کی قربانیاں لی تھیں۔

قانون بین الممالک کے بعض ماہرین ۳۰ کا خیال ہے کہ ممالک کا اس مسودے کو مسترد کرنا، اس کے خاکے اور ڈھانچے کے لحاظ سے تھا، نہ کہ اس کے مضمون کے لحاظ سے۔ اس کے باوجود اس مسودے کے بارے میں ملکوں کا یہ مؤقف ہمیشہ غیر مقبول رہا۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ عادلانہ بین الممالک امن کے بارے میں بعض ممالک جذبۂ صادق سے عاری ہیں، بالخصوص بڑی طاقتیں۔ اگر بڑی طاقتیں اس مسودے کو قبول کرنے میں سنجیدہ ہوں تو دیگر چھوٹی چھوٹی قوتوں کو اسے تسلیم کرنے پر مجبور کرسکتی ہیں۔

﴿۳۳۹﴾ یہ مسودہ اپنی وضاحت کے مطابق بین الممالک تنازعات کے سلسلے میں قوت کے عدم استعمال پر مبنی ہے۔ دراصل وہ صرف یہ کوشش کرتا ہے کہ معاہدہ اقوام متحدہ تنفیذ کا مقام حاصل کرلے، کیونکہ یہ معاہدہ ہر لحاظ سے جدید ترین اصول وضوابط پر مبنی ہے، جو بین الممالک تعلقات میں پیش آسکتے ہیں، مثلاً قوت کے عدمِ استعمال کا ضابطہ اور اجتماعی امن کا ضابطہ ۳۱ وغیرہ

اقوام متحدہ کے معاہدے کے باب دوم، پیراگراف-۴ میں درج ذیل وضاحت کی گنجائش ہے:

اس ادارے کے تمام رکن ممالک اپنے بین الاقوامی تعلقات میں قوت کے استعمال یا

اراضی کی سلامتی کے خلاف اسے بروئے کار لانے یا سیاسی آزادی کے خلاف قوت کے استعمال کے ذریعے دھونس اور دھاندلی سے باز رہیں گے، یا اس کے علاوہ کسی بھی صورت میں جو اقوام متحدہ کے مقاصد کے منافی ہو۔

اسی طرح اس معاہدے کے باب اوّل، پیراگراف-۱ میں درج ذیل وضاحت کی گئی ہے:

اقوام متحدہ کے مقاصد میں سے اولیں مقصد قوموں کے امن وسلامتی کے تحفظ کو یقینی بنانا ہے۔ اس مقصد کی تکمیل کے لیے یہ ادارہ مشترکہ عملی تدابیر اختیار کرے گا، تاکہ ان اسباب کا سدِّ باب کیا جا سکے جو امن وسلامتی کے لیے چیلنج ہوں۔ ظالمانہ کارروائیوں اور امن کے منافی ہر قسم کے دیگر اقدامات کا قلع قمع کیا جائے گا، عدل وانصاف اور قانون بین الممالک کے ضوابط کے مطابق بین الممالک تنازعات جو امن وسلامتی میں خلل اندازی کا باعث ہوں، یا اس کی راہ ہموار کرنے میں رکاوٹ ہوں، حل کرنے کے لیے امن وآشتی پر مبنی ذرائع ووسائل کو کام میں لایا جائے گا۔۳۲

جنگ: دورِ حاضر کے قانون بین الممالک میں

﴿۳۴۰﴾ اس کا مطلب یہ ہوا کہ جنگ، جو دوسری عالمی جنگ سے پہلے قانونی طور پر جائز تھی، اب وہ اس جنگ کے بعد قانونی لحاظ سے ممنوع قرار پائی ہے، لیکن شومئی قسمت کہ دنیا کے مختلف خطوں میں انسانیت ظلم وجبر پر مبنی جنگوں کی آگ میں جلتی رہی ہے اور جل رہی ہے۔ ہمیشہ قوت کی منطق کا ہی ملکوں اور سلطنتوں کے تنازعات کے خاتمے میں فیصلہ کن قائدانہ کردار رہا ہے۔ چھوٹی یا کمزور ریاستیں دہشت گردی اور دباؤ کا شکار رہی ہیں۔ تیسری عالمی جنگ کا خوف ہمیشہ چھایا رہا کہ اگر وہ برپا ہو گئی تو نہ کوئی انسان زندہ باقی رہے گا اور نہ نباتات محفوظ رہیں گی، جنگ ہر چیز کو اپنی لپیٹ میں لے کر بھسم کر دے گی۔ اس ساری بھیانک صورتِ حال کی ذمہ داری دورِ حاضر کی مادر پدر آزاد مادہ پرستانہ تہذیب پر عائد ہوتی ہے، جس نے غلبہ وتسلط جمانے کی خاطر زندگی کو اقوام وممالک کے درمیان نہ ختم ہونے والی کشمکش میں بدل دیا ہے۔ اس کی ذمہ داری ان وضعی قوانین (انسانوں کے

خودساختہ قوانین) پر بھی عائد ہوتی ہے جن کا رشتہ سیاست دانوں اور حکمرانوں کے ضمیروں سے کٹا ہوا ہے اور جن کے ہاں یہ قوانین کسی احترام اور قدر و منزلت کے مستحق نہیں ہیں۔ ان احکام پر وہ اس وقت تک عمل نہیں کرتے جب تک ان کے مفادات کا تقاضا نہ ہو۔ گویا قوانین ان کے تابع ہیں، نہ کہ وہ قوانین کے تابع۔

﴿۳۴۱﴾ جہاں تک خاص قانون بین الممالک کا تعلق ہے تو وہ، جیسا کہ اس کی تعریف میں گزر چکا ہے، ۳۳ بیرونی عناصر پر مشتمل افراد کے عدالتی فیصلوں کو محیط ہے، یعنی وہ مقدمات جن کا ایک فریق کسی بھی شکل میں کسی اجنبی ملک سے تعلق رکھتا ہو، مثلاً دو مصری باشندے اپنے کسی مال کے بارے میں باہم جھگڑا کرتے ہیں جو اٹلی میں موجود ہے، یا ایک مصری اور غیر مصری کا باہم جھگڑا ہو، یا ایک ہی شہریت کے حامل دو بیرونی آدمیوں کا جھگڑا ہو، یا دو مختلف شہریتوں کے حامل افراد اپنا مقدمہ مصری عدالت کے سامنے پیش کریں۔ ۳۴

ماہرین قانون کے درمیان ان مقدمات کی نوعیت کے بارے میں اختلاف ہے، جو خاص قانون بین الممالک کے دائرے میں آتے ہیں۔ بعض کا خیال ہے کہ اس کے دائرے میں صرف دیوانی مقدمات آتے ہیں نہ کہ فوجداری مقدمات۔ فوجداری مقدمات عام قانون بین الممالک کے ساتھ مخصوص ہیں، جب کہ کچھ دوسرے قانون دان حضرات کی رائے یہ ہے کہ فوجداری مقدمات بھی خاص قانون بین الممالک کے ذیل میں آتے ہیں۔ ۳۵

اس قانون کے بذاتِ خود مستقل علم ہونے کے لحاظ سے بھی نقطۂ نظر کا اختلاف ہے، چنانچہ ماہرین قانون کا خیال ہے کہ خاص قانون بین الممالک بذاتِ خود مستقل علم ہے، جب کہ بعض کا خیال ہے کہ ایسا نہیں ہے، مثلاً انگریزوں کا خیال ہے کہ خاص قانون بین الممالک تمام ممالک کے لیے ایک ہی مشترک قانون کے لحاظ سے موجود نہیں ہے، لہٰذا ان کے نزدیک اس سے مراد کسی ملک کے داخلی قوانین ہیں۔

خاص قانون بین الممالک

﴿۳۴۲﴾ یہ قانون دور حاضر میں وجود میں آیا ہے، تاہم اس کی جڑیں قدیم ہیں، جو بعض ماہرینِ قانون کی رائے میں رومی دور اور ازمنہ وسطیٰ سے تعلق رکھتی ہیں۔ ۳۶

ذرائع ابلاغ و مواصلات کی سہولت اور بین الاقوامی تجارت کے وسیع دائرے کے سبب، دورِ حاضر میں خاص قانون بین الممالک کی اہمیت میں اضافہ ہو گیا ہے۔

خاص قانون بین الممالک (Public International Law) کے تمام قواعد وضوابط کا دارومدار شخصی یا مقامی قوانین پر ہے۔ سوال پیدا ہوتا ہے کیا یہ قانون اپنے اس اطلاق میں صرف اپنے دائرے میں آنے والے اشخاص پر نافذ ہوگا، اوران کے علاوہ کسی پر نہیں؟ مثلاً مصری قانون، مصر میں رہنے والے دوسری شہریت کے حامل بیرونی افراد کے بجائے صرف مصری باشندوں پر لاگو ہوگا؟ یا یہ کہ اس قانون کی تنفیذ اس مقام سے مربوط ہوگی جس کی طرف یہ قانون منسوب ہے، اس کے اندر دیگر رہنے والوں کو نظر انداز کیے بغیر۔ پس مصری قانون مصر میں موجود تمام باشندوں پر نافذ ہوگا خواہ وہ مصری ہوں یا غیر مصری۔ شخصی اور مقامی قوانین کے نظریے کے علاوہ کچھ مسائل ایسے ہیں جنہیں یہ قانون اہمیت دیتا ہے، مثلاً شہریت کا مسئلہ، اس کے حصول کا مسئلہ، ملکی باشندے اوران کی اقسام اوران کے علاوہ بہت سے مسائل، جن کے بارے میں تفصیلاً گفتگو کرنے کا یہاں موقع نہیں ہے۔ ۳۷

لیکن خاص قانون بین الممالک اوراس کے موضوعات شروع سے اب تک ماہرینِ قانون کے درمیان اختلاف کا باعث رہے ہیں۔ اس کے برعکس عام قانون بین الممالک کے قواعد وضوابط سب کے ہاں متفق علیہ رہے ہیں۔

فصل-۲

قانون بین الممالک کے اسلامی اصول

اسلام میں بین الممالک تعلقات

﴿۳۴۳﴾ اسلام دیگر آسمانی مذاہب سے اس لحاظ سے مختلف ہے کہ یہ عالمی دعوت اور پوری نوع انسانی کے لیے ایک پیغام ہے۔ محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم اسے لے کر مبعوث ہوئے، تاکہ آپؐ انسانوں کو کفر و شرک اور ضلالت و گمراہی کی تاریکیوں سے نکال کر انہیں نورِ اسلام سے منور فرمائیں اور صراطِ مستقیم کی طرف ان کی رہنمائی کریں۔

اسلام کی یہ عالمگیریت اور آفاقیت ہر اس شخص پر واضح ہو جاتی ہے، جو اس دین کا گہرائی اور انصاف کی نگاہ سے مطالعہ کرتا ہے۔ آیاتِ قرآنی اور احادیثِ نبویؐ سے قطع نظر، جو اس بات کو بیان کرتی ہیں کہ اسلام تمام انسانوں کے لیے ہے، اس کے دائمی معجزے نے کتبِ آسمانی کے نزول پر مہر لگا دی ہے اور یہ کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم آخری رسول اور نبی ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ اس دینِ متین کی تعلیمات بذاتِ خود اس بات کی روشن دلیل ہیں کہ دینِ اسلام فی الواقع پوری انسانیت کی طرف ہدایت و خیر کا پیغام ہے، یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ نے زمین اور اس پر بسنے والوں کو اس کا وارث بنا دیا ہے۔

اسلام تمام انسانوں کو ایک ہی امت اور ایک ہی برادری قرار دیتا ہے، جو رنگ، نسل اور حسب و نسب کی بناء پر ایک دوسرے پر فضیلت نہیں رکھتے، بلکہ ان کے درمیان فضیلت و برتری کا معیار تقویٰ اور عملِ صالح ہے۔ اسلام کی نگاہ میں تمام انسان یکساں ہیں، جو کسی تفریق و امتیاز کے بغیر اپنے قانونی حقوق سے متمتع ہو سکتے ہیں۔ اسلام نے واشگاف الفاظ میں بتایا ہے کہ زبانوں اور

علاقوں کے اختلاف سے قطعِ نظر انسانوں کے درمیان باہمی تعلق کی بنیاد محبت والفت، باہمی تعارف اور خیر و نیکی کے کاموں میں باہمی تعاون پر ہے:

یایھا الناس انا خلقنکم من ذکر و أنثیٰ و جعلنکم شعوباً و قبائل لتعارفوا ان أکرمکم عنداللہ أتقاکم ان اللہ علیم خبیر (لوگو! ہم نے تم کو ایک مرد اور ایک عورت سے پیدا کیا اور پھر تمہاری قومیں اور برادریاں بنادیں، تاکہ تم ایک دوسرے کو پہچانو۔ درحقیقت اللہ کے نزدیک تم میں سب سے زیادہ عزت والا وہ ہے جو تمہارے اندر سب سے زیادہ پرہیزگار ہے)۔ ۳۸

﴿۳۴۴﴾ یہ وہ بنیادی اصول ہیں جنہوں نے حقوق اور ذمہ داریوں میں انسانوں کے درمیان مساوات قائم کردی۔ یہ اصول عصبیت کے خلاف انقلاب کی حیثیت رکھتے ہیں اور عدالت وفضیلت کے بنیادی قواعد کے احترام کی طرف دعوت دیتے ہیں، تاکہ پوری انسانیت ایسی پاکیزہ زندگی گزارے جو فی الواقع انسان کے شایانِ شان ہو، وہ انسان جسے اللہ نے شرف و بزرگی سے سرفراز کرکے اپنی زمین پر اپنا خلیفہ اور جانشین بنایا ہے۔ اسلام نے جہاں ایک طرف انسانوں کے درمیان وحدت و مساوات کا اصول طے کرکے اس کے ذریعے گروہی اور قبائلی جھگڑوں کی بیخ کنی کی، وہاں دوسری طرف اس نے توحید کا اصول مقرر کیا۔ اس اصول نے انسان کو اللہ کی حکمرانی کے علاوہ ہر ایک کی حکمرانی سے آزاد کردیا ہے، اس تصور نے انسان کو اپنی عزت و تکریم کا احساس دلایا ہے۔ اب اس کی حیثیت اس آلے کی نہیں رہی جسے اللہ کے باغی اور سرکش استعمال کرسکیں۔ انسان اب اپنی آزاد شخصیت کا مالک ہے اور وہ اپنے حقوق کے حصول کی خاطر جدوجہد کرنے سے پہلے اپنی ذمہ داریوں کو ملحوظِ خاطر رکھتا ہے۔ اسی بناء پر ہر فرد کا اسلامی معاشرے میں ایک خاص مقام اور نصب العین ہے۔ وہ اس معاشرے کی تعمیر میں بنیادی پتھر ہے۔ ماہرینِ قانون نے ۱۹۵۰ء میں جب حقوقِ انسانی کا عالمی اعلامیہ مرتب کیا تو انہوں نے اس نکتے کو اچھی طرح سمجھ لیا تھا کہ فرد ہی ملک و ریاست کا ستون ہے، جبکہ اسلام تقریباً تیرہ سو سال پہلے اس تصور کا اعلان کرکے ان سے سبقت لے چکا تھا۔ ۳۹

اسلام اپنی تعلیمات کے اعتبار سے صرف انہی شاندار اصولوں پر محیط نہیں، اور نہ صرف عبادات ہی کا مذہب ہے، بلکہ وہ ایسے قواعد و اصول بھی وضع کرتا ہے جو ہمہ قسم کی انسانی سرگرمیوں کو منظم کر کے، حقوق انسانی کا تحفظ اور فساد کا قلع قمع کرتے ہیں۔ یہ اصول و قواعد چونکہ تمام انسانوں کے لیے ہیں، اس لیے ان کی مخاطب انسانی فطرت ہے، اسلام نے عقل انسانی کو اعلیٰ وارفع مقام دیا ہے۔ چنانچہ اس کے تمام اصول اس عالمی و آفاقی دین کی تعلیمات ہیں جو ہر دور اور ہر خطے کے لیے قابل عمل ہیں۔[۴۰]

اسلام کی آفاقیت

﴿۳۴۵﴾ چونکہ دورِ اوّل کے مسلمانوں کا اسلام کے عالمی دین ہونے پر ایمانِ صادق تھا اور تمام لوگوں تک پیغامِ اسلام پہنچانے کے حوالے سے انہیں اپنی ذمہ داریوں کا احساس تھا، اس لیے وہ اپنی جانیں ہتھیلیوں پر رکھ کر زمین میں پھیل گئے۔ اللہ کے سوا انہیں کسی کا کوئی خوف نہ تھا، اور نہ وہ کسی کو ایمان لانے پر مجبور ہی کرتے تھے، کیونکہ دین میں جبر ہے ہی نہیں۔

اللہ تعالیٰ کی مدد سے مسلمانوں کے ہاتھوں بہت سے ممالک فتح ہوئے۔ انتہائی مختصر مدت میں اسلام دنیا کے دور دراز علاقوں تک پھیل گیا۔[۴۱] ان عظیم فتوحات اور تیزی سے ہونے والی اشاعتِ اسلام کے نتیجے میں مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان مختلف مشکلات اور مسائل نے جنم لیا۔ یہ مسائل اور مشکلات، زمان و مکان کے اختلاف کی وجہ سے مختلف نوعیت کی رہیں، لیکن ان سے نمٹنے کے اصول جو اسلام نے مقرر کیے ہیں، باہم مختلف اور متعارض نہیں۔

امام محمد بن حسن شیبانی وہ واحد اسلامی فقیہ اور ماہر قانون ہیں، جنہوں نے پوری شرح وبسط کے ساتھ حالتِ صلح و جنگ میں مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان تعلقات کے حوالے سے کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ کی روشنی میں تحریری خدمات انجام دیں۔ آپ کی کتابوں میں السیر الکبیر اور السیر الصغیر نمایاں کاوشیں ہیں۔

آئندہ صفحات میں میں حالتِ صلح و جنگ میں مسلمانوں اور غیر مسلموں کے تعلقات کے

اصول پر گفتگو کروں گا۔ اس کے بعد حالتِ جنگ میں انہی تعلقات کے اصول زیر بحث لاؤں گا۔ یہ ساری بحث اس موضوع پر امام محمدؒ کے تحریر کردہ اصولوں کی روشنی میں ہوگی۔

ریاستوں کی اقسام

﴿۳۴۶﴾ اس موضوع پر گفتگو کرنے سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ علاقوں اور ریاستوں کی اُن تین اقسام کا ذکر کر دیا جائے جن پر فقہاء کا اتفاق ہے۔ فقہاء کے ہاں ریاستوں کی درج ذیل تین اقسام ہیں[۴۲]:

(الف) دارالاسلام، (ب) دارالعہد، (ج) دارالحرب

یہ تقسیم حکمِ واقعہ کے اعتبار سے ہے نہ کہ حکمِ شرعی کے اعتبار سے، کیونکہ اسلام نے اسلامی ریاست کو جغرافیائی حدود سے مقید نہیں کیا۔[۴۳] اسلام ایک عالمی دعوت ہے، تاہم اس کے احکام کی تنفیذ مسلمانوں کے حکمران سے وابستہ ہے۔ دارالاسلام میں جوں جوں وسعت آئے گی، احکامِ دین کی تنفیذ اسی طرح وسعت اختیار کرتی جائے گی۔ اس لحاظ سے حالات کا تقاضا ہے کہ اسلام علاقائی حدود تک محدود ہو، تا آنکہ پوری دنیا مکمل طور پر دارالاسلام بن جائے۔[۴۴]

اس تقسیم میں اس امر کی کوئی دلیل نہیں کہ مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان تعلقات کی بنیاد جنگ ہے، اور نہ اس بات ہی کی کوئی دلیل ہے کہ اسلام تلوار کے زور سے پھیلا ہے، جیسا کہ بہت سے مستشرقین اور ان کے پیروکاروں کا دعویٰ ہے۔ حالتِ جنگ میں مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان تعلقات پر غور وفکر کرنے، نیز اسلام میں جنگ کی غرض وغایت اور اس کے جائز اسباب پر گفتگو کرتے ہوئے جو چیز ثابت ہوتی ہے، وہ یہ ہے کہ دینِ اسلام ایمان میں جبر کی ہرگز اجازت نہیں دیتا، نیز مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان تعلقات کے قیام کی بنیاد حالتِ صلح ہے، نہ کہ حالتِ جنگ۔

﴿۳۴۷﴾ فقہاء کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ وہ دار (ریاست) جہاں مسلمانوں کا اقتدار ہو، مسلمان اس کے محافظ ہوں اور اس دار کے محافظ اور دفاع کرنے والے

موجود ہوں، تو وہ دارالاسلام (اسلامی ریاست) کہلاتا ہے۔ دارالعہد غیر مسلموں کی وہ ریاست ہے، جس کے کسی عہد و پیمان کے ذریعے مسلمانوں کے ساتھ تعلقات قائم ہوں۔ ۴۵

دارالحرب کی تعریف کے بارے میں فقہاء کی دو مختلف آراء ہیں:

اول: دارالحرب وہ ریاست ہے جہاں مسلمان حکمران کا اقتدار نہ ہو اور نہ وہاں اسلامی احکام ہی نافذ ہوں، نیز مسلمانوں اور اس کے باشندوں کے درمیان کوئی معاہدہ بھی نہ ہو۔ یہ رائے امام محمد، امام ابو یوسف اور جمہور فقہاء کی ہے۔

دوم: کسی ریاست میں غیر مسلموں کے اقتدار کا قائم ہونا اسے دارالحرب نہیں بنا دیتا، بلکہ کسی ریاست کو دارالحرب قرار دینے کے لیے اس میں بیک وقت درج ذیل تین شرائط کا پایا جانا ضروری ہے:

- غیر اسلامی احکام نافذ ہوں۔
- یہ ریاست، اسلامی ریاستوں کے اتنی قریب ہو کہ اس سے اسلامی ریاست پر حملے کا اندیشہ ہو۔ ۴۶
- وہاں کوئی مسلمان اور ذمی اسلامی حکم کے مطابق پناہ نہ لے سکتا ہو، بلکہ خود کوئی معاہدہ کر کے اپنے طور پر امان لے سکتا ہو۔

یہ رائے امام ابو حنیفہ، زیدیہ اور جمہور فقہاء کی ہے۔

علامہ علاء الدین الکاسانی کہتے ہیں کہ: ''ہمارے اصحاب [احناف] کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ دارالکفر (وہ ریاست جہاں نظم حکومت کفار کے ہاتھوں میں ہو) میں احکامِ اسلام کا اجراء ہو جائے تو وہ دارالاسلام (اسلامی ریاست) میں تبدیل ہو جاتا ہے''۔ دارالاسلام کے بارے میں اختلاف ہے کہ وہ کس بناء پر دارالکفر میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ ان تین شرائط کے بغیر دارالاسلام، دارالکفر میں تبدیل نہیں ہو سکتا: (۱) اس میں کافرانہ احکام نافذ ہوں، (۲) دارالاسلام کے قریب ہو، (۳) وہاں کوئی مسلمان اور ذمی پہلی امان، یعنی مسلمانوں کی امان کے ساتھ باقی نہ رہے۔

امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ دارالاسلام میں کافرانہ احکام نافذ ہونے سے وہ دارالکفر بن جاتا ہے۔۴۷

بعض معاصرین ۴۷ کی رائے ہے ۴۸ کہ امام ابوحنیفہؒ کی رائے صاحبین اور جمہور فقہاء کی رائے کے مقابلے میں زیادہ راجح ہے، کیونکہ امام موصوف نے دارالاسلام کے حکم کو اس بات کے ساتھ متعلق کر دیا ہے کہ وہ مسلمانوں کی امان کے زائل ہونے سے دارالحرب بن گیا ہے، نیز اس بناء پر کہ وہاں کے مسلمانوں پر زیادتی کا اندیشہ ہے۔ یہ نقطۂ نظر اسلامی جنگوں کے بنیادی تصور کے موافق ہے اور تصور یہ ہے کہ جنگ کے ذریعے ظلم و زیادتی کا ازالہ کیا جائے، کمزوروں کا تحفظ کیا جائے اور امن و سلامتی کو فروغ دیا جائے۔

﴿۳۴۸﴾ میں ابھی اس بات کی طرف اشارہ کر چکا ہوں کہ مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان تعلقات کی اصل بنیاد حالتِ صلح ہی ہے، اور جنگیں بذاتِ خود مقصود نہیں ہیں۔ اسلام کی عالمگیریت اور آفاقیت، جیسا کہ ابھی گزر چکا ہے، تمام انسانوں کے درمیان مساوات، تعاون، باہمی الفت ومحبت، عدالت اور تحفظِ فضیلت جیسی مضبوط بنیادوں پر قائم ہے، اور ان بنیادی اصولوں کا لازمی تقاضا ہے کہ انسانی تعلقات پر باہمی محبت، باہمی کفالت اور باہمی اخوت کی چھاپ ہو۔

یہ اس بات کی دلیل ہے کہ جنگ، اگر جائز ہے تو صرف امت کو ان لوگوں سے تحفظ فراہم کرنے کے لیے جائز ہے جو زمین میں دنگا فساد کرتے ہیں اور اصلاح کے دشمن ہیں۔

حالتِ صلح میں مسلمانوں کے غیر مسلموں سے تعلقات، اگرچہ عام اصولِ کلیہ میں باہم متحد ہیں، تاہم جزئیات میں مختلف ہیں۔ یہ اختلاف غیر مسلموں اور مسلمانوں کے حالات کے اختلاف کے پیشِ نظر ہے۔ غیر مسلم اہل ذمہ ہوں گے یا مستأمنین، یا وہ جن کا مسلمانوں سے کوئی معاہدہ ہوگا، یا وہ جن کا مسلمانوں کے ساتھ کسی قسم کا کوئی تعلق نہیں ہوگا۔

اہلِ ذمہ ہمیشہ سے اسلامی ریاست کی رعایا اور اسلامی معاشرے کا ایک حصہ رہے ہیں۔ وہ ان تمام حقوق سے متمتع ہوتے رہے ہیں جن سے مسلمان متمتع ہوتے رہے ہیں، یعنی تحفظ وحمایت، انصاف، محبت ومودّت اور اس کے ساتھ ساتھ ان کی مذہبی آزادی کی ضمانت۔ ۴۹ یہ

سارے حقوق انہیں معمولی مالی ٹیکس کے بدلے میں حاصل تھے جو جزیہ کے نام سے معروف ہے۔ یہ جزیہ عورتوں اور بچوں کے بجائے کمانے پر قادر مردوں پر لازم ہوتا ہے، لہٰذا اہل ذمہ بین الاقوامی معاملات کے خاص اور عام مفہوم کے لحاظ سے اس کے دائرے سے خارج ہیں۔

مستأمنین

﴿۳۴۹﴾ مُستأمنین (مُستأمن کی جمع) سے مراد وہ لوگ ہیں جو مستقل قیام نہ کرنے کی نیت سے اسلامی ریاست میں داخل ہوتے ہیں، اور اس وجہ سے انہیں ایک متعین مدت کے لیے وہاں رہائش کی اجازت دی جاتی ہے، جس کی تجدید بھی ہو سکتی ہے۔ قاعدہ یہی ہے کہ وہ مستقل طور پر قیام پذیر نہ ہوں گے، ورنہ وہ (مستقل قیام کی صورت میں) مستأمن سے ذمی بن جائیں گے۔ اور اسلامی ریاست کی رعایا شمار ہوں گے۔ ۵۰

اسلام عدل وانصاف اور حریت وامن کا دین ہے۔ اس نے اپنے ملک میں آنے والے مستأمنین سے ہمیشہ انسانی شرافت پر مبنی سلوک کیا، اور یہ ایسے قوانین ہیں جن سے قوانینِ وضعیہ مانوس نہیں۔ اسلامی شریعت نے ہمیشہ دارالاسلام میں عقدِ امان اور محدود اقامت کی اجازت کی شرائط کی پابندی کی ہے۔ دارالاسلام نے اسے نقل وحرکت اور اپنے اس مقصد —— مثلاً تجارت، تعلیم یا سیاحت —— کے لیے جس کی خاطر وہ دارالاسلام میں وارد ہوا ہے، براہ راست کام کرنے کی مکمل آزادی دی ہے، وہ اپنی جان اور اپنے مال کے حوالے سے امن میں ہے، خواہ اس کا تعلق مسلمانوں سے برسرِ جنگ ریاست ہی سے ہو۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ جو مُستأمن دارالاسلام میں آئے گا، اس کے لیے لازم نہیں ہے کہ اس کا تعلق کسی ایسی ریاست سے ہو جس کا مسلمانوں کے ساتھ کوئی عہد و پیمان ہو۔ وہ ایسی ریاست کا باشندہ بھی ہو سکتا ہے جس کا مسلمانوں کے ساتھ کسی قسم کا کوئی تعلق نہ ہو، یا وہ مسلمانوں کے ساتھ حالتِ جنگ میں ہو۔ جب تک اسے ہمارے ملک میں داخلے کی اجازت ہے، تب تک وہ اپنی امان کے عرصے میں مسلمانوں کی حفاظت میں ہے اور مسلمانوں پر لازم ہے کہ وہ اس کے تحفظ

کو یقینی بنائیں، خواہ اس کی وجہ سے انہیں جنگ سے دوچار ہی کیوں نہ ہونا پڑے۔ اگر مشرکین مسلمانوں سے کہیں کہ اس (مستأمن) کو ہمارے حوالے کرو، ورنہ ہم تم سے جنگ کریں گے اور مسلمان ان کے مقابلے میں طاقت ور نہ ہوں، تب بھی مسلمانوں کے لیے جائز نہیں کہ وہ مستأمن کو ان کے حوالے کر دیں، کیونکہ ایسا کرنے سے اس کی امان کے ساتھ بدعہدی ہوگی۔۵۱

جمہور فقہاء کا تو، اس سے بڑھ کر یہ بھی خیال ہے کہ مُستأمن کا وہ مال جو اس نے دارالاسلام میں رہ کر کمایا ہے، اسی کی ملکیت ہوگا۔ اس بات سے اس کی ملکیت زائل نہیں ہوگی کہ وہ دارالحرب کو لوٹ جائے اور مسلمانوں کے خلاف جنگ میں شریک ہو۔۵۲

﴿۳۵۰﴾ اس کے ساتھ ساتھ مُستأمن اپنی مذہبی آزادی سے مکمل طور پر فیض یاب ہوگا، تاہم مالی معاملات سے متعلق احکام میں مستأمن احکامِ شریعت کی پیروی کرے گا، خواہ یہ معاملات اس کے اور کسی مسلمان کے مابین ہوں، یا اس کے اور کسی ذمی کے مابین، یا اپنے جیسے کسی مُستأمن کے ساتھ ہوں۔

حدود سے متعلق احکام کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ بعض کا خیال ہے کہ تمام قسم کی حدود اس پر نافذ ہوں گی۔ امام ابوحنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ صرف حقوق العباد سے متعلق معاملات میں اس پر حد جاری ہوگی۔۵۳ یہی رائے امام محمدؒ کی ہے۔۵۴ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہم نے اس سے خوش اسلوبی کا معاملہ اس لیے کیا تھا کہ وہ ہماری مملکت میں آئے اور اسلام کے محاسن کا اپنی آنکھوں سے مشاہدہ کرے اور متأثر ہو کر اسلام قبول کرے۔ امان حاصل ہونے کے ساتھ ساتھ اُسے حقوق العباد بھی حاصل ہوں گے، کیونکہ وہ اپنی ضرورت کی تکمیل کے لیے دارالاسلام میں داخل ہوا ہے۔ اس پر لازم ہے کہ وہ دارالاسلام کے باشندوں سے انصاف کا معاملہ کرے جس طرح اس سے انصاف کا معاملہ کیا جاتا ہے، اور جس طرح اسے اذیت اور نقصان نہیں پہنچایا جاتا، وہ بھی کسی کو نقصان نہ پہنچائے۔

جہاں تک حقوق اللہ کا تعلق ہے، وہ اس پر لازم نہ ہوں گے، کیونکہ وہ اس پر لاگو نہیں ہوتے۔ آپ دیکھتے ہیں کہ اس پر جزیہ عائد نہیں کیا جاتا اور نہ اسے دارالحرب واپس جانے سے ہی

اسے روکا جاتا ہے۔۵۵

جمہور فقہاء کی اختیار کردہ رائے حقوق اللہ اور حقوق العباد کے درمیان عدمِ تفریق پر مبنی ہے۔ ان کی یہ رائے ہے کہ مُستأمن تمام حدود میں احکامِ شریعت کا پابند ہوگا۔ یہ رائے اسلامی اصولوں کے ساتھ زیادہ مطابقت رکھتی ہے، کیونکہ جن چیزوں پر ریاست کے امور کا انحصار ہے، ان کے ساتھ وہ متفق ہے، مثلاً فساد اور بگاڑ کی روک تھام اور اس کی حدود میں رہنے والے ہر شخص پر اس کے قانون کا مکمل نفاذ۔۵۶

معاہدۂ صلح کرنے والی ریاست

﴿۳۵۱﴾ امام محمد دار العہد یا موادعہ پر گفتگو کرنے والے پہلے فقیہ شمار ہوتے ہیں۔۵۷ امام موصوف کے پیش رو فقہاء اور قانون بین الممالک کے موضوع پر لکھنے والے صرف دار الاسلام اور دار الحرب کے متعلق گفتگو کرتے تھے۔ معاہدات یا تو مسلمانوں اور ان کے تابع اہل ذمہ کے درمیان طے پاتے تھے، یا مسلمانوں اور مُستأمنین کے درمیان جو مسلمانوں سے برسرِ جنگ ہوتے تھے، لیکن امام محمد ۵۸ نے ایک ایسے دار (ریاست) پر گفتگو کی ہے جو مسلمانوں کے اقتدار کے ماتحت نہ ہو، کیونکہ اس صورت میں اس کے باشندے اہل ذمہ شمار نہیں ہوں گے۔ اگر انہوں نے مسلمانوں کے ساتھ باہمی صلح وامن کا معاہدہ کرلیا تو اس لحاظ سے وہ برسرِ جنگ علاقے سے بھی خارج ہو گئے۔

امام محمدؒ کی رائے یہ ہے کہ معاہدۂ صلح صرف اس صورت میں جائز ہے جب مسلمانوں کی حالت کمزور ہو۔ اگر وہ طاقت ور ہوں تو پھر یہ جائز نہیں ہے۔ امام موصوف نے باہمی معاہدۂ صلح کی بنیاد صلحِ حدیبیہ کو قرار دیا ہے۔۵۹ کیونکہ یہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور مشرکینِ مکہ کے درمیان ایک مقررہ مدت کے لیے عارضی معاہدۂ صلح تھا۔

﴿۳۵۲﴾ حالات خواہ کیسے ہوں، اگر وہ مسلمانوں کو غیر مسلموں سے معاہدۂ صلح پر مجبور کر دیں تو مسلمانوں اور معاہدۂ صلح کرنے والے علاقے کے باشندوں کے درمیان تعلقات انتہائی احترام کی

بنیاد پر قائم ہوں گے، خواہ صلح کے یہ معاہدے تحریری ہوں یا غیر تحریری، کسی بھی صورت میں بدعہدی اور خیانت جائز نہ ہوگی۔ ہر معاملے میں باہمی تعاون ہوگا، سوائے ایسے معاملے کے جو غیر مسلموں کی تقویت کا باعث ہو، مثلاً اسلحے کے لین دین وغیرہ میں تعاون کرنا۔ مسلمانوں پر لازم ہے کہ وہ غیر مسلم معاہدین یا برسرِ جنگ غیر مسلموں کو کسی ایسی چیز کے حصول کا موقع فراہم نہ کریں جو ان کی قوت اور جنگی طاقت میں اضافے کا باعث ہو۔۶۰

امام محمدؒ انتہائی باریک بینی اور گہرائی میں جا کر معاہدین کے ساتھ کیے ہوئے عہد کی پاسداری کرنے اور بدعہدی سے پرہیز کرنے کے حوالے سے مسلمانوں پر عائد ذمہ داریوں کا تفصیل سے جائزہ لیتے ہیں۔ اس کے ایک حصے کو اختصار کے ساتھ بیان کرنا مفید ہوگا، کیونکہ اس سے غیر مسلموں کے معاملے میں اسلامی نظریے کی بلند نگاہی، نیز اس انسانی اندازِ فکر کا پتہ چلتا ہے، جس میں امام محمدؒ قانون بین الممالک کے ماہرین سے سبقت لے گئے، حتیٰ کہ دورِ حاضر کے ماہرین قانون سے بھی۔

﴿۳۵۳﴾ امام محمد کی رائے یہ ہے کہ اگر معاہدۂ صلح کرنے والے معاہدے کے آغاز میں یہ شرط لگا دیں کہ اگر ان سے بدعہدی کی گئی اور اس کے نتیجے میں انہوں نے مسلمانوں کے قیدی قتل کر دیے تو ان کے قیدیوں کا خون ہمارے لیے حلال ہوگا، پھر انہوں نے ہمارے (مسلمانوں کے) قیدی قتل کر دیے، تب بھی ان کے قیدی کا خون ہمارے لیے حلال نہ ہوگا۔۶۱

اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد: **وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ماعوقبتم به** (اور اگر تم بدلہ لو تو بس اس قدر لے لو جس قدر تم پر زیادتی کی گئی ہو) ۶۲ کی روشنی میں معاہدین کے قیدیوں کو قتل کرنا مباح ہے، جبکہ انہوں نے ہمارے قیدیوں کو قتل کر دیا ہو، مگر امام محمدؒ نے یہ مسلک اختیار کیا ہے کہ معاہدین کے قیدی دارالاسلام میں داخل ہونے کی بناء پر پناہ میں آ گئے، انہیں بھی تحفظِ جان کے ضمن میں مسلمانوں جیسی حرمت حاصل ہے، سوائے اس کے کہ انہیں قتل کرنا برحق ہو، انہوں نے بذاتِ خود ہمارے کسی قیدی کو قتل نہیں کیا۔

مسلمان حکمران پر لازم ہے کہ مظلوموں کو ان لوگوں سے انصاف دلائیں، جنہوں نے ان پر

زیادتی کی ہے۔جس طرح اس صورت میں قیدیوں کو قتل کرنا جائز نہیں، اسی طرح تمام حالات میں سفیروں کو قتل کرنا جائز نہیں ہے۔اسی طرح کسی حال میں بھی سفیروں سے بدسلوکی کرنا ناجائز ہے، کیونکہ وہ مسلمانوں کی پناہ میں ہوتے ہیں، تا آنکہ اپنے ملک میں واپس چلے جائیں۔اگرچہ اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے کہ سفراء سزاؤں کے معاملے میں کس حد تک احکامِ اسلام کے تابع ہوں گے، تاہم اس بات پر فقہاء متفق ہیں کہ وہ معاملات کے سلسلے میں احکامِ اسلام کے پابند ہوں گے۔۶۳

جب تک مسلمان طاقت ور نہ ہو جائیں، ضعف کی حالت میں معاہدۂ صلح جائز ہے۔پھر اگر وہ محسوس کریں کہ اب وہ طاقت ور ہیں، اور وہ معاہدہ توڑنا چاہیں تو یہ نقضِ عہد ان کے اور معاہدین کے درمیان کیسے مکمل ہو گا؟ جب کہ یہ ایسا نقضِ عہد ہے جس کا مقصد بنیادی طور پر جنگ کی خواہش نہیں ہے اور نہ مادی وسائل کے حصول کی کوشش ہی، بلکہ اس کی غرض اس پیغامِ مقدس کی ادائیگی ہے جسے اللہ نے ان پر لازم کر دیا ہے۔

امام محمدؒ اس سلسلے میں فرماتے ہیں: ''حاکمِ وقت معاہدہ کرنے کے بعد اگر مناسب سمجھے کہ جنگ کرنے میں ہی خیر اور بہتری ہے، تو وہ معاہد ملک کی طرف سفیر بھیج کر معاہدہ توڑنے کی اطلاع دے دے تو اس طرح معاہدہ ختم ہو جائے گا''۔مزید فرماتے ہیں کہ مسلمانوں کے لیے یہ کسی طرح مناسب نہیں کہ وہ ان معاہدین اور ان کی مملکت پر حملہ کریں، جب تک اتنا وقت نہ گزر جائے جتنا سفیر کو وہاں تک پہنچ کر انہیں خبردار کرنے میں لگتا ہے۔ہمیں معلوم ہے کہ ان کی حکومت نقضِ عہد کی یہ اطلاع اپنی اطرافِ مملکت تک کچھ وقت صرف کر کے ہی پہنچا سکتی ہے، لہٰذا ان کے حق میں معاہدہ توڑنے کی تکمیل اس وقت تک نہ ہو گی، جب تک اتنا وقت گزر نہ جائے، جس میں وہ اپنی پوری مملکت میں اس کی اطلاع پہنچا دیں۔

یہ مدت گزر جانے کے بعد ان پر حملہ کرنے میں کوئی حرج نہیں، خواہ مسلمانوں کو اس بات کا علم نہ ہو کہ معاہدہ توڑنے کی اطلاع انہیں پہنچ چکی ہے، کیونکہ ان کی پوری مملکت کو اس کی اطلاع دینا لازم نہیں ہے۔اگر مسلمانوں کو یقین ہو کہ معاہدین کو نقضِ عہد کی اطلاع نہیں پہنچی تو ان کے

لیے مستحب یہی ہے کہ ان پر حملہ نہ کریں، تا آنکہ انہیں اطلاع ہو جائے، کیونکہ اولیں صورت دھوکا دہی کے مشابہ ہے۔ مسلمانوں پر جس طرح دھوکا دہی سے اجتناب لازم ہے، اسی طرح اس چیز سے بھی اجتناب لازم ہے جو دھوکا دہی کے مشابہ ہو۔۶۴

کیا انسانوں کے خود ساختہ قوانین بین الممالک مندرجہ بالا بلند مرتبہ اور شان وشوکت کے حامل قواعد وضوابط سے واقف ہیں؟ کیا دورِ حاضر کا مہذب انسان اپنی تباہ کن جنگوں میں اس کے عشرِ عشیر کا بھی لحاظ کرتا ہے؟ یا وہ کمزوروں اور بے گناہوں کو ہلاکت کے گھاٹ اتار کر اور معاہدین پر مکر وفریب کے ذریعے اچانک حملہ کر کے فخر وناز کرتا ہے؟

اگر نقضِ عہد دشمنوں کی جانب سے ہو تو مسلمانوں پر کوئی گناہ نہیں کہ وہ ان کی مملکت پر حملہ کر دیں، چاہے انہیں اس بات کا یقین ہو کہ ان تک معاہدہ توڑنے کی اطلاع نہیں پہنچی۔ امام محمدؒ یہ کہتے ہوئے اپنی غلطی کی تلافی کرتے ہیں: ''اگر مسلمانوں کی جانب رہنے والے دشمن کے باشندوں تک اطلاع پہنچ جائے، مگر دشمن کے اصل علاقے تک یہ خبر نہ پہنچے تو ان سے جنگ کرنا مناسب نہیں ہے، تا آنکہ انہیں معاہدہ توڑنے کی اطلاع دے دیں۔ یہ حکم بر سبیل استحسان ہے''۔۶۵

یہ اس خالص انسانی اندازِ فکر کی انتہائی بلندی ہے، جس کے سوتے ایمانِ صحیح، خُلقِ کامل، ورعِ صادق، زندہ ضمیر، سراپا رحم عدل وانصاف اور معزز انسانی اخوت سے پھوٹتے ہیں۔ آج انسانیت اس کی کتنی محتاج ہے! علمی اور تہذیبی میدان میں خاطر خواہ ترقی اور نت نئی ایجادات کے باوجود پریشان حال، جبر واستبداد کا شکار، سسکتی اور دم توڑتی امن وسکون سے عاری انسانیت، اسلام کی عطا کردہ بلند فکری اور وسیع نظری کی سخت محتاج وضرورت مند ہے، جو اسے اس کی حقیقی انسانیت، امن اور استقرار لوٹا دے۔

﴿۳۵۴﴾ وہ غیر معاہدین جو مسلمانوں کے ساتھ نہ عملاً برسرِ جنگ ہوں اور نہ مسلمانوں کے ساتھ ان کا کوئی تعلق اور معاہدہ ہی ہو، وہ جب تک مسلمانوں کے لیے اذیت وپریشانی کا باعث نہ ہوں، اور نہ ان کے خلاف دوسروں کو برانگیختہ کرتے ہوں، ان کے ساتھ مسلمانوں کا تعلق بعینہٖ انہی

بنیادوں پر قائم ہوگا جن پر مسلمانوں کا تعلق صلح کرنے والوں کے ساتھ احسان، حسن سلوک اور ان کے ساتھ منافع کے تبادلے کی صورت میں قائم ہوتا ہے، سوائے کسی ایسے معاملے کے جس سے ان کی جنگی اور دفاعی قوت میں اضافہ ہو۔ اگر ہم ان کے پاس دعوتِ اسلام کی تبلیغ کی غرض سے جانا چاہیں تو انہیں پیشگی اس کی اطلاع دینا، اور ان پر زیادتی نہ کرنا ضروری ہے۔ ان سے بدعہدی کرنا اور اچانک حملہ کرنا جائز نہیں۔ ۶۶

اسلام میں جنگ کی حقیقت

﴿۳۵۵﴾ لیکن سوال یہ ہے کہ مسلمان اسلحہ سے لیس کیوں ہوتے ہیں اور دوسروں سے جنگ کیوں کرتے ہیں؟

اسلام، اصلاً جب تمام انسانوں کے درمیان امن وسلامتی، محبت ومودّت اور بھائی چارہ قائم کرنے کا علمبردار ہے، خواہ کوئی اس پر ایمان رکھتا ہو یا نہ رکھتا ہو، تو پھر اس نے جنگ کو مباح کیوں قرار دیا ہے؟ جہاد کی ترغیب کیوں دیتا ہے؟ راہِ خدا میں شہید ہونے والوں کو اجرِ عظیم اور ہمیشہ رہنے والی نعمتوں بھری جنت کی خوشخبری کیوں دیتا ہے؟

یہ ایک حقیقت ہے کہ جنگ، اسلام کے اصولوں میں سے کوئی اصول نہیں ہے، بلکہ وہ ایمان لانے کے سلسلے میں ہر قسم کے جبر اور سختی کی حوصلہ شکنی کرتا ہے، کیوں کہ صحیح عقیدے کی اساس وجدان وبرہان پر مبنی کامل اطمینان ہے۔ وہ کسی ایسی قوت کی حوصلہ افزائی نہیں کرتا، جو انسان کو کوئی ایسا عقیدہ اپنانے پر مجبور کرے جس سے اس کا دل انکار کرتا ہو، اور اس کی عقل متنفر ہو۔ اس پس منظر میں اسلامی جنگوں کی غرض وغایت کیا ہے؟

اس کا جواب یہ ہے — جیسا کہ میں کئی بار اشارہ کر چکا ہوں — کہ اسلام ایک عالمی اور آفاقی دین ہے۔ یہ پوری انسانیت کی صلاح وفلاح کے لیے آیا ہے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ دین عربوں تک پہنچایا، اور اپنی قوم کو روشن شاہراہ پر گامزن کرنے کے بعد اس دنیا سے رخصت ہو گئے، اور ان عربوں پر، جنہیں اللہ نے اپنے آخری رسول کی امت کے لیے منتخب کیا تھا،

یہ ذمہ داری عائد کر گئے کہ وہ اس دین کو دوسری اقوام تک پہنچائیں، کیونکہ شرعی احکام انہی پر لازم ہوتے ہیں جن تک یہ احکام پہنچ چکے ہوں، جیسا کہ امام محمدؒ کا قول ہے،۶۷ لہٰذا غیر عربوں کو جب تک دعوتِ اسلام نہ پہنچے، ان کے خلاف حجت قائم نہیں ہو سکتی، بلکہ حجت تو صرف انہی لوگوں کے خلاف قائم ہو سکتی ہے جن تک دعوتِ دینِ اسلام پہنچی، اور انہوں نے آگے دوسری قوموں تک پہنچانے میں کوتاہی کی۔

﴿۳۵۶﴾ ہر زمانے اور ہر مقام کے لوگوں تک دینِ اسلام کی دعوت پہنچانے اور اس کی دعوت کے تحفظ کی غرض سے جہاد فرض قرار دیا گیا ہے، جو قیامت تک جاری رہے گا۔ یہ جہاد فقط تبلیغِ دین کے تحفظ کی خاطر فرض ہے۔ اس کے بعد جو چاہے ایمان قبول کرے اور جو چاہے کفر کا رویہ اختیار کرے۔ تاریخ کے واقعات اس بات کے گواہ ہیں کہ اللہ کے باغی اور سرکش، عامۃ الناس کو اپنی آزاد مرضی سے کوئی دین قبول کرنے، یا اس کی دعوت سننے کی اجازت نہیں دیتے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حیاتِ مبارکہ میں اس کی مثالیں موجود ہیں۔ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو اللہ وحدہٗ کی بندگی کی دعوت دی اور بت پرستی چھوڑنے کی تلقین کی تو انہوں نے آپ پر اذیتوں اور ظلم وستم کے پہاڑ توڑے۔ آپؐ کی تصدیق اور اتباع کرنے والوں کو سزائیں دیں اور بالآخر آپؐ کو اور آپ کے رفقاء کو مکے سے نکال دیا۔

مشرکین مکہ نے دلوں اور عقلوں پر پہرے بٹھانے کی کوشش کی اور لوگوں کو فکر اور انتخاب کی آزادی دینے سے انکار کر دیا۔ اس طرح کفار دینِ حق سے روکنے کے لیے جبر کے اصول کی حمایت کر رہے تھے۔ اگر کفار کو ان کی اسی حالت پر چھوڑ دیا جاتا تو باطل حق پر چڑھ دوڑتا اور کفر و شرک کی تاریکیاں نورِ حق کو مٹا دیتیں،۶۸ لہٰذا جنگ کا حکم دیا گیا اور قوت فراہم کرنے کی ترغیب دی گئی، تاکہ اس ظلم کا خاتمہ ہو جسے مسلمان برداشت کر رہے تھے اور یہ ظلمِ محض اس بناء پر ان پر روا رکھا جا رہا تھا کہ انہوں نے علی الاعلان کہا تھا کہ اُن کا رب اللہ ہے: **اذن للذین یقاتلون بأنهم ظلموا وان اللہ علی نصرهم لقدیر ○ الذین اخرجوا من دیارهم بغیر حق الا ان یقولوا ربنا اللہ، ولو لا دفع اللہ الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبیع**

وصلوات ومساجد یذکر فیھا اسم اللہ کثیرا O (اجازت دے دی گئی ان لوگوں کو جن کے خلاف جنگ کی جا رہی ہے، کیونکہ وہ مظلوم ہیں، اور اللہ یقیناً ان کی مدد پر قادر ہے۔ یہ وہ لوگ ہیں جو اپنے گھروں سے ناحق نکال دیے گئے، صرف اس قصور پر کہ وہ کہتے تھے کہ ہمارا رب اللہ ہے۔ اگر اللہ لوگوں کو ایک دوسرے کے ذریعے دفع نہ کرتا رہے تو خانقاہیں اور گرجے اور معبد اور مسجدیں جن میں اللہ کا کثرت سے نام لیا جاتا ہے، سب مسمار کر ڈالی جائیں)۔۶۹

چنانچہ اسلام میں جنگ کی اصل غرض وغایت انسانوں کو سرکش اور گمراہ رہنماؤں سے آزادی دلانا ہے تاکہ زمین پر اللہ کی حکمرانی کے سوا کسی کی حکمرانی باقی نہ رہے، اور فتنہ وفساد کا قلع قمع ہو جائے اور دین اپنی مکمل شکل میں صرف اللہ کے لیے ہو جائے۔

﴿۳۵۷﴾ چونکہ اسلامی جنگ کی اصل غرض وغایت مذہبی آزادی کو یقینی بنانا ہے، لہٰذا اسلام نے جنگ کی گرمی کو کم دیا، اور اس کے لیے ایک عادلانہ قانون اور محکم نظام مقرر کیا ہے۔ جس چیز کو، اسلام نے جنگی معاملے میں سب سے بڑھ کر لازم قرار دیا ہے، وہ یہ ہے کہ مالِ غنیمت کے حصول، ٹیکس اور جرمانے عائد کرنے کی غرض سے جنگ ناجائز ہے، اس نے کلمۃ اللہ کو قوموں کے درمیان فروغ دینے کے لیے بوقت ضرورت جنگ کو بطور وسیلہ جائز قرار دیا ہے۔۷۰

جب مسلمان غیر مسلموں کی طرف روانہ ہوں تو ان کی اوّلیں ذمہ داری یہ ہے کہ وہ ان کے ساتھ جنگ کرنے، یا ان پر زیادتی کرنے میں پہل نہ کریں۔ ایسا اس لیے ہے کہ بنیادی طور پر جنگ کا خواہش مند ہونے کی ان کے ہاں گنجائش نہیں ہے، کیونکہ وہ اصحابِ دعوت ہیں۔ ان کی ذمہ داری محض ابلاغِ حق ہے۔ اس لحاظ سے جنگ سے پہلے دو امور کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے۔ اگر ان میں سے کسی ایک پر اتفاق ہو جائے تو پھر جنگ کرنے کی ضرورت نہیں ہے:

اوّل: سب سے پہلے اسلام کی دعوت دی جائے۔ شرح السیر الصغیر۷۱ میں مذکور ہے:

''دعوتِ اسلام کی مخاطب کبھی ایسی قوم ہوتی ہے جس تک دعوت کبھی نہ پہنچی ہو، اس صورت میں تو اسے اسلام کی دعوت سے خبردار کرنا لازم ہے، تاکہ اس کے افراد اپنے معاملے میں واضح دلیل پر قائم ہوں۔ کبھی دعوتِ اسلام کی مخاطب ایسی قوم ہوتی ہے جو پہلے سے دعوتِ اسلام سے آگاہ ہوتی

ہے، اور دوبارہ اسے دعوت دینا ایک امرِ مطلوب ہوتا ہے''۔ شرح السیر الکبیر میں ہے: ''یہ نفع مند چیز کے بارے میں خبردار اور آگاہ کرنے میں انتہائی کوشش اور مبالغہ ہے۔ یہ اس بات کو لازم کرتا ہے کہ اسلام کی تبلیغ میں جنگ پر صلح کو ترجیح دی جائے۔ یہ لوگ اپنی مرضی اور اختیار سے پیش کردہ دعوتِ اسلام کو قبول کرلیں تو وہ ہمارے بھائی ہیں، ان کے وہی حقوق ہوں گے جو ہمیں حاصل ہیں، اور جو ہماری ذمہ داریاں ہیں، وہی ان کی ذمہ داریاں ہوں گی۔ اگر وہ دعوت اسلام قبول کرنے سے انکار کردیں اور اسے قبول نہ کریں تو مسلمانوں پر لازم ہے کہ انہیں دوسری چیز کی طرف دعوت دیں، یعنی وہ مسلمانوں کے ساتھ عہد و پیمان کرلیں اور ذمی بن کر رہیں۔ ان کے عقائد میں ان سے کوئی تعرض نہیں کرے گا اور معمولی ٹیکس (جزیہ) کے بدلے میں وہ حفاظت ورعایت کے تمام حقوق سے فیض یاب ہوسکیں گے۔ یہ ٹیکس ان کے معذور افراد (بچوں، بوڑھوں، عورتوں، اپاہج افراد وغیرہ) پر لاگو نہیں ہوگا۔ اس کا صرف یہ مقصد ہے کہ مسلمان ان سے محفوظ اور مطمئن رہیں، تاکہ غیر مسلم مسلمانوں پر غلبہ حاصل نہ کریں۔ اگر وہ مسلمانوں کے ساتھ کسی عہد و پیمان میں شریک ہونے سے انکار کردیں تو اس سے مراد یہ ہے کہ انہوں نے کھلم کھلا زیادتی کا مظاہرہ کیا ہے، اور گمراہی کی تمام حدود پھلانگ گئے ہیں۔ اس صورت میں ان سے جنگ کی جائے گی اور اس کا مقصد لوگوں کو ان کے جبر اور تسلط سے آزادی دلانا ہوگا۔

شرح السیر الکبیر ۲۷ میں مذکور ہے کہ کفر، اگرچہ عظیم ترین جرم ہے، مگر وہ بندے اور اس کے ربِ کریم کا معاملہ ہے اور اس قسم کے جرم کی سزا کو وہ آخرت تک مؤخر کردیتا ہے، لیکن جو سزا جنگ کی شکل میں دنیا میں فوری طور پر دی جاسکتی ہے، وہ اس لیے جائز ہے کہ اس کی منفعت بندوں ہی کی طرف لوٹتی ہے۔

مذکورہ وضاحت کے نتیجے میں یہ حقیقت ثابت ہوتی ہے کہ اسلام میں قتال [جنگ] کا مقصد دین میں جبر کرنا نہیں ہے، بلکہ بندوں کے مصالح و مفادات کو یقینی بنانا ہے، انہیں ظالم و جابر باغیانِ خدا سے نجات دلانا ہے، تاکہ اللہ تعالیٰ کی جانب دعوت کا راستہ خاردار جھاڑیوں اور دشوار گزار گھاٹیوں سے صاف ہوجائے، پھر اس شاہراہ پر جو چلنا چاہے، وہ اسے اختیار کرلے، اور جو

منکر ہو وہ اعتراض کرے۔

﴿۳۵۸﴾قتال [جنگ] فتنۂ کفر اور شر کفار کے استیصال کے لیے ہمیشہ جاری رہے گا۔قتال صرف انہی لوگوں سے جائز ہے جو فتنہ وفساد برپا کرتے ہیں، اور عمل یا قول کے ذریعے شر پھیلاتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ عورتوں، بچوں اور پاگلوں کو قتل کرنا جائز نہیں ہے،۷۴۳ خواہ وہ ہتھیار بھی اٹھائے ہوئے ہوں۔ اسی طرح جو لوگ الگ تھلگ رہ کر رہبانیت کی زندگی گزارتے ہیں اور راہب خانوں میں رہتے ہیں، انہیں، نیز قریب الموت بوڑھوں کو بھی قتل کرنا جائز نہیں ہے۔ ارشاد الٰہی ہے: وقاتلوا فی سبیل اللہ الذین یقاتلو نکم (اور تم ان لوگوں سے جنگ کرو جو تم سے جنگ کرتے ہیں)، جبکہ یہ لوگ جنگ نہیں کرتے ۷۴۴ البتہ اگر ان میں سے کوئی اپنی رائے یا عمل کے لحاظ سے شریکِ جنگ ہو، تو وہ مقاتل (برسر جنگ) شمار ہوگا، اور اس سے لڑنا اور اسے قتل کرنا جائز ہوگا، سوائے دیوانے اور مخبوط الحواس کے، تاہم مسلمانوں پر لازم ہے کہ اسے پکڑ کر جنگ میں شریک ہونے سے باز رکھیں۔۷۴۵

اسی طرح ان کفار کو قتل کرنا ممنوع ہے جو جنگ نہ کر رہے ہوں۔ بدعہدی کرنا، لاشوں کا مثلہ کرنا، سروں کو کاٹ کر لے جانا، درختوں کو کاٹنا، گھروں کو ویران کرنا لشکر کو کھلانے کی ضرورت کے بغیر مویشیوں کو ذبح کرنا ممنوع ہے۔۷۴۶ اسی طرح دورانِ جنگ میں چوری کرنے، لوٹ مار کرنے اور مالِ غنیمت میں خیانت کرنے کی ممانعت ہے۔

﴿۳۵۹﴾ جب جنگ ختم ہو جائے تو نہ کسی قیدی کو قتل کیا جائے، نہ کسی زخمی کو جان سے مارا جائے، نہ بھاگنے والے کا تعاقب کیا جائے، نہ دار الحرب کے کسی باشندے کو مشقت میں ڈالا جائے، بلکہ ان سب سے انسانیت کے حوالے سے سلوک کیا جائے، شرافتِ انسانی کی تذلیل ورسوائی کا سلوک نہ کیا جائے۔ مسلمانوں کی طرف سے رحم وکرم اور عدل وانصاف کا ہی مظاہرہ ہونا چاہیے۔

برسر جنگ ریاست کے باشندوں اور مسلمانوں کے درمیان کوئی معاہدہ طے پانے یا صلح ہونے سے پہلے ان سے انسانی بنیادوں پر معاملہ کیا جائے گا، مثلاً ان کے اور ہمارے درمیان تجارت جاری رہے گی، صرف مسلمانوں پر یہ لازم ہوگا کہ وہ دار الحرب میں کوئی ایسی چیز تجارت کی

غرض سے نہ لے جائیں جو ان کے باشندوں کی قوت اور جنگی طاقت میں اضافے کا باعث ہو۔
شرح السیر الکبیر میں مذکور ہے: ''مسلمانوں کے لیے بہتر یہی ہے کہ وہ ایسے کاروبار سے احتراز کریں جو برسرِ جنگ ریاست کی قوت کا سبب ہو، تاہم کھانے پینے کی چیزوں اور کپڑوں کی تجارت میں کوئی حرج نہیں ہے، مثلاً یہ روایت ہے کہ ثمامہ بن اثال حنفی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں اسلام لے آئے تو انہوں نے اہل مکہ کو غلے کی ترسیل بند کر دی۔ اہل مکہ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے تحریری درخواست کی کہ آپؐ انہیں غلہ بھیجنے کی اجازت عطا فرمائیں تو آپؐ نے اس کی اجازت دے دی، حالانکہ اہل مکہ ان دنوں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے برسر جنگ تھے۔ پس معلوم ہوا کہ اس جیسی چیزوں کی برسرِ جنگ ریاست کو ترسیل میں کوئی حرج نہیں ہے۔''

﴿۳۶۰﴾ اس سے واضح ہوتا ہے کہ اسلام میں جنگ نظریۂ ضرورت کے تحت، قانونِ عدل اور احترامِ انسانیت کے تابع ہوتی ہے۔ قوموں کو غلام بنانے اور ان کے مادی وسائل پر تسلط جمانے کی اس میں کوئی گنجائش نہیں ہے۔ جنگ کا بنیادی مقصد لوگوں کے درمیان دائمی امن وسلامتی کا قیام ہے، کیونکہ یہ مسلمانوں کو جنگی تاجروں اور ان سرکش گمراہ لیڈروں سے نجات دلاتی ہے جو مسلمانوں کو ایسے طرزِ عمل پر مجبور کرتے ہیں جسے وہ ناپسند کرتے ہیں۔

اس سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان تعلق کی اصل بنیاد صلح وامن ہے۔ غیر مسلموں کے حوالے سے اسلام کا نظریہ ظلم وزیادتی، تعصب وتکبر اور بڑائی پر مبنی نہیں ہے، بلکہ درگزر، تعاون، اخوت، معاہدوں کے احترام اور ان کی پاسداری پر مبنی ہے، حالات واسباب خواہ کچھ بھی ہوں، اللہ کا یہ ارشاد مبنی برصداقت ہے: **لا ینھٰکم اللہ عن الذین لم یقاتلوکم فی الدین ولم یخرجوکم من دیارکم ان تبروھم وتقسطوا الیھم ان اللہ یحب المقسطین. انما ینھٰکم اللہ عن الذین قٰتلوکم فی الدین واخرجوکم من دیارکم وظٰھروا علی اخراجکم ان تولوھم ومن یتولھم فاؤلٰئک ھم الظالمون** (اللہ تمہیں اس بات سے نہیں روکتا کہ تم ان لوگوں کے ساتھ نیکی اور انصاف کا برتاؤ نہ

کروجنھوں نے دین کے معاملے میں تم سے جنگ نہیں کی ہے اور تمہیں تمہارے گھروں سے نہیں نکالا ہے۔ اللہ انصاف کرنے والوں کو پسند کرتا ہے۔ وہ تمہیں جس بات سے روکتا ہے وہ تو یہ ہے کہ تم ان لوگوں سے دوستی نہ کرو جنھوں نے تم سے دین کے معاملے میں جنگ کی ہے اور تمہیں تمہارے گھروں سے نکالا ہے اور تمہارے اخراج میں ایک دوسرے کی مدد کی ہے۔ ان سے جو لوگ دوستی کریں، وہی ظالم ہیں)۔۷۸

یہ دونوں آیات بین الممالک تعلقات کے بارے میں اسلامی دستور کا خلاصہ ہیں۔ یہ دستور صلح و آشتی کا علمبردار ہے اور مودّت و دوستی کو عداوت و دشمنی پر ترجیح دیتا ہے، تاکہ انسانی محبت اور چاہت کو فروغ حاصل ہو، اور انسانی تعلقات مضبوط ہوں، حتیٰ کہ ان کے ساتھ بھی دوستی و مودّت کا داعی ہے جو اس کے دشمن ہیں جب تک کہ وہ زیادتی کے مرتکب نہ ہوں، مذکورہ دو آیات سے پہلے اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد بیان ہوا ہے: **عسى الله ان يجعل بينكم و بين الذين عاديتم منهم مودة والله قدير والله غفور رحيم** ۷۸ (بعید نہیں کہ اللہ کبھی تمہارے اور ان لوگوں کے درمیان محبت ڈال دے، جن سے آج تم نے دشمنی مول لی ہے۔ اللہ بڑی قدرت رکھتا ہے اور وہ غفور رحیم ہے)۔۷۹

بین الممالک تعلقات کی اسلامی بنیادیں

﴿۳۶۱﴾ خلاصۂ بحث یہ ہے کہ اسلام میں بین الممالک تعلقات کی بنیاد مندرجہ ذیل امور ہیں:

اوّل – انسانی مساوات: تمام انسان ایک ہی امت ہیں، ان کے درمیان کوئی گروہی اور نسلی تقسیم نہیں۔ رنگ، نسل اور وطن ان کے درمیان فضیلت کا معیار نہیں، بلکہ فضیلت کا معیار اللہ کا خوف اور اس کے سامنے جواب دہی کا احساس ہے: **ان اکرمکم عند الله أتقاكم** (تم میں سب سے زیادہ اللہ کے ہاں قابل احترام وہی ہے جو سب سے زیادہ متقی ہے)۔

دوم – انسانوں کے درمیان تعلق کی اصل بنیاد صلح ہے۔ مساوات اور وحدت کے اصول کی پختگی پر انسانوں کے درمیان تعلق کا قیام محبت و مودّت اور سلامتی و یک جہتی کی صورت میں منحصر ہے،

کیونکہ غلبہ و استیلاء اور آزادی سلب کرنے کی خاطر برپا ہونے والی جنگوں کے تمام اسباب و وسائل کا جب تک خاتمہ نہ کر دیا جائے، مساوات کا مفہوم اپنی قدر و قیمت کھو دے گا۔۸۰

سوم- جنگ برائے قیامِ امن: اسلام اگر انسانوں کے درمیان تعلق کی اصل بنیاد امن وسلامتی کو قرار دیتا ہے تو یہ بات اس سے متعارض نہیں ہے کہ وہ جنگ کی اجازت دیتا ہے اور جہاد پر ابھارتا ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ جس جنگ کو وہ مباح قرار دیتا ہے، وہ بنیادی طور پر امن کے تحفظ اور روئے زمین پر اسے یقینی بنانے اور قائم کرنے کے لیے ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام نے جنگ کے ایسے قوانین وضع کیے ہیں جو سراسر رحمت اور خیر ہیں۔

چہارم- عدل وانصاف: اسلام ظلم کی تمام صورتوں کو حرام قرار دیتا ہے اور تمام حالات میں دوستوں اور دشمنوں کے ساتھ عدل کا رویہ اپنانے کا حکم دیتا ہے: **ولا یجرمنکم شنأن قوم علی ألا تعدلوا اعدلوا ھو أقرب للتقوی** (کسی قوم کی مخالفت تمہیں ہرگز اس بات پر آمادہ نہ کرے کہ تم عدل سے پہلو تہی کرو، عدل سے کام لو کہ یہی تقویٰ کے زیادہ قریب ہے)۔۸۱

اگرچہ یہ عدالت ہی کا تقاضا ہے کہ ہم زیادتی کا جواب اس جیسی زیادتی سے دیں: **فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیہ بمثل مااعتدی علیکم واتقوا اللہ** (پس اگر تم بدلہ لینا ہی چاہو تو اسی قدر زیادتی کرو جس قدر تم پر کی گئی ہے اور اللہ سے ڈرو)،۸۲ مگر اسلام، جیسا کہ آیت کریمہ وضاحت کر رہی ہے، مطلقاً زیادتی کا جواب اتنی ہی زیادتی سے دینے کا حکم نہیں دیتا، بلکہ اس کے ساتھ خوفِ الٰہی کی قید بھی لگاتا ہے۔ اس لحاظ سے اسلام میں عدل کا تصور انسانیت اور رحمت پر مبنی ہے جو ظلم سے واقف نہیں ہے۔ اسلام نہ انسانی کرامت وفضیلت کی اہانت کرتا ہے، نہ اسے اجڈ پن اور وحشت کی سطح تک نیچے گراتا ہے، اگرچہ غیر مسلم اس پستی کی حد تک گر گئے ہیں۔ اس وجہ سے اسلام دینِ قوت ہے۔ یہ قوتِ ایمان، قوتِ بدن اور فوجی قوت کا دین ہے تاکہ ہم ہمیشہ عدل وانصاف اور انسانی شرف وفضل کا تحفظ اور دفاع کر سکیں۔

مسلمانوں کا اپنے دشمنوں کے ساتھ دوران جنگ میں عدل وانصاف کا ایک بہترین یادگار واقعہ یہ ہے: جب مسلمان فاتح وقائد قتیبہ بن مسلم باہلی سمرقند میں اس کے باشندوں کو اسلام، یا عہد

و پیمان، یا جنگ کا اختیار دیے بغیر داخل ہوا تو اہل سمرقند نے خلیفۃ المسلمین عمر بن عبدالعزیز کے پاس پیغام بھیجا اور اس میں شکایت کی کہ قتیبہ نے انہیں کسی چیز کا اختیار نہیں دیا۔ اگر وہ اختیار دیتے تو وہ کسی چیز کا انتخاب ضرور کرتے۔ اس پر پانچویں خلیفۂ راشد نے وہاں کے مسلمان قاضی (جج) کو پیغام بھیجا اور اس سے فرمایا کہ جوں ہی میرا یہ خط تمہارے پاس پہنچے، قتیبہ اور محاربین (برسرِ جنگ کفار) کو سامنے بٹھا کر ان سے حقیقتِ حال دریافت کرو، اگر اہل سمرقند کی شکایت درست ثابت ہو تو لشکر اسلام کو حکم دو کہ وہ یہ علاقہ خالی کر دے۔ قاضی نے اس مسئلے کی تحقیق کی اور یہ ثابت ہو گیا کہ قتیبہ بن مسلم نے فی الواقع انہیں یہ اختیار نہیں دیا تھا۔ قاضی نے فیصلہ صادر کیا کہ مسلمانوں کا لشکر سمرقند کو خالی کر دے، اور اہل سمرقند کو اختیار دیا جائے، چاہیں تو وہ اسلام قبول کر لیں، یا عہد و پیمان کر لیں، یا جنگ کے لیے تیار ہو جائیں، چنانچہ لشکر شہر سے باہر نکل گیا۔ اس کے بعد اس کے باشندے معاہدہ کرنے پر رضامند ہو گئے اور ان میں سے کچھ لوگ دائرۂ اسلام میں داخل ہو گئے۔ ۸۲

کیا یہ حیرت انگیز رویہ عدلِ کامل کا اعلیٰ نمونہ نہیں ہے؟ مسلمانوں کا قاضی (جج) برسرِ جنگ کفار کو مسلمانوں کے سپہ سالار سے انصاف دلاتا ہے، پھر وہ لشکر اسلام کو شہر خالی کرنے کا حکم دیتا ہے جو مقامی باشندوں کو اسلام قبول کرنے، یا معاہدہ کرنے، یا جنگ کرنے کا اختیار دیے بغیر داخل ہوا تھا۔ سپہ سالار کا یہ اقدام ان پر ظلم کے مترادف تھا، جبکہ اسلامِ حالت صلح و جنگ میں عدل و انصاف پر مبنی قانون ہے۔ کیا آج کے اس تہذیب و تمدن اور قانون بین الممالک کے دور میں ایسی مثال ملنا ممکن ہے؟

پنجم۔ معاہدوں کا احترام اور ان کی پاسداری: معاہدوں کو اسلام میں ایک مقدس درجہ حاصل ہے، جس کی پابندی لازمی ہے، اس میں کوتاہی ناجائز ہے۔ اس سلسلے میں بہت سی آیاتِ قرآنی ہیں۔ ہم اختصار سے کام لیتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **و أوفوا بعهد الله اذا عاهدتم ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها وقد جعلتم الله عليكم كفيلا ان الله يعلم ما تفعلون ○ ولا تكونوا كالتي نقضت غزلها من بعد قوة أنكاثا تتخذون أيمانكم**

دخلا بینکم أن تکون أمة هی أربی من أمة (اللہ کے عہد کو پورا کرو جب کہ تم نے اس سے کوئی عہد باندھا ہو، اور اپنی قسمیں پختہ کرنے کے بعد توڑ نہ ڈالو جبکہ تم اللہ کو اپنے اوپر گواہ بنا چکے ہو۔ اللہ تمہارے سب افعال سے باخبر ہے۔ تمہاری حالت اس عورت کی سی نہ ہو جائے جس نے آپ ہی محنت سے سوت کاتا اور پھر آپ ہی اسے ٹکڑے ٹکڑے کر ڈالا۔ تم اپنی قسموں کو آپس کے معاملات میں مکر و فریب کا ہتھیار بناتے ہو، تاکہ ایک قوم دوسری قوم سے بڑھ کر فائدے حاصل کرے)۔۸۴

یہ آیات کریمہ معاہدے کی پاسداری اور اسے نہ توڑنے کو لازم قرار دیتی ہیں، معاہدوں میں مکر و فریب سے خبردار کرتی ہیں اور عہد و پیمان باندھ کر پھر اسے توڑنے والوں کو اس بیوقوف نادان عورت سے تشبیہ دیتی ہیں جو اپنی محنت سے پختہ سوت کاتتی ہے اور پھر خود ہی اسے ٹکڑے ٹکڑے کر دیتی ہے۔ اس میں یہ بھی اشارہ ہے کہ معاہدہ احمق اور بے وقوف لوگ ہی توڑتے ہیں۔۸۵ یہ آیات بتاتی ہیں کہ زمین کے زیادہ حصے پر تسلط جمانے کی خواہش ہو، یا زیادہ طاقت ور بننے کا خبط، ان میں سے کوئی چیز بھی معاہدہ توڑنے کا جواز فراہم نہیں کرتی۔ اسلامی عدل ملکی مصلحت کو معاہدہ توڑنے کا سبب قرار نہیں دیتا، جب تک دشمن اس کی شرائط پر قائم ہو۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن کریم اس صورت میں بھی نقضِ عہد سے خبردار کرتا ہے، جب مسلمان اپنے مسلمان بھائیوں سے مدد طلب کر رہے ہوں کہ وہ ان کے ساتھ مل کر دین کے تحفظ کے لیے جہاد کریں، کیونکہ ان پر لازم ہے کہ وہ اپنے اور غیر مسلموں کے درمیان جو معاہدے ہیں، ان کا احترام کریں:

وان استنصروکم فی الدین فعلیکم النصر إلاعلی قوم بینکم و بینهم میثاق (ہاں اگر وہ دین کے معاملے میں تم سے مدد مانگیں تو ان کی مدد کرنا تم پر فرض ہے، لیکن کسی ایسی قوم کے خلاف نہیں جس سے تمہارا معاہدہ ہو)۔۸۶

معاہدوں کی پاسداری کے یہ انتہائی ٹھوس اور مبنی برحقیقت اصول محض نظری اور خیالی نہیں ہیں، بلکہ ان کا مسلمانوں کی زندگی اور ان کے بین الممالک تعلقات سے واقعی اور عملی تعلق ہے۔ اس کی ایک زندہ مثال وہ واقعہ ہے جو حضرت حذیفہؓ بن یمان سے مروی ہے۔ فرماتے ہیں کہ میں

صرف اس وجہ سے جنگ بدر میں شرکت سے محروم رہا کہ میں اور ابوحسین جنگ کے لیے نکلے تو کفار قریش نے ہمیں پکڑ لیا اور کہنے لگے: ''یقیناً تم محمدؐ کے پاس جانا چاہتے ہو، ہم نے کہا: نہیں ہم تو مدینے جانا چاہتے ہیں۔ انہوں نے ہم سے اللہ کا عہد لیا کہ ہم مدینے ہی جائیں گے اور محمدؐ کے ساتھ مل کر جنگ نہیں کریں گے۔ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس پہنچے اور انہیں اس واقعے کی خبر دی تو آپؐ نے فرمایا: ''تم دونوں لوٹ جاؤ، ہم ان سے کیا ہوا عہد پورا کریں گے اور ان کے خلاف اللہ سے مدد طلب کریں گے''۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے آزاد کردہ غلام ابورافعؓ کہتے ہیں کہ قریش نے مجھے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بھیجا۔ جب میں نے نبیؐ کو دیکھا تو میرے دل میں اسلام گھر کر گیا۔ میں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسولؐ: اب میں لوٹ کر کفار کے پاس نہیں جاؤں گا، آپؐ نے فرمایا: ''میں بدعہدی نہیں کرتا، میں تو ایک چادر کے سلسلے میں بھی بدعہدی نہیں کرتا، تم لوٹ جاؤ''۔ ۸۷

﴿۳۶۲﴾ کتاب اللہ اور سنتِ رسول اللہؐ نے، جس طرح قانون بین الممالک کی وضاحت کی ہے اور فقہائے اسلام (جن میں امام محمد بن حسن شیبانی سرفہرست ہیں) نے اس پر گفتگو کی ہے، یہ اسلام کے قانون بین الممالک کے اصول کا اجمالی تعارف ہے، یہ وہ اصول ہیں جو امن وسلامتی، اتحاد واتفاق، رحمت وعدل اور تحفظ فضیلت کے ضامن ہیں۔ تنہا یہی اصول پوری انسانیت کے لیے امن کی ضمانت ہیں۔ انسانی فکر قوانین اور نظامہائے سلطنت کے اعتبار سے کتنی ہی ترقی کر جائے، مگر وہ ان اصولوں کی گرد کو بھی نہیں پہنچ سکتی۔ صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة ونحن له عابدون (اللہ کا رنگ اختیار کرو۔ اس کے رنگ سے اچھا اور کس کا رنگ ہوگا! اور ہم اسی کی بندگی کرنے والے لوگ ہیں)۔ ۸۸

فصل-۳

قانون بین الممالک کے اصول کے حوالے سے شرعی اور وضعی قانون بین الممالک کے ماہرین کے درمیان امام محمدؒ کا مقام

اسلام میں بین الممالک تعلقات کی بنیاد انسانیت ہے۔

﴿۳۶۳﴾ اسلام کے قانون بین الممالک کے اصولوں پر ایک نظر ڈالنے سے، جس طرح امام شیبانی نے ان کی وضاحت کی ہے، اور میں نے گزشتہ فصل میں ان اصولوں پر اظہارِ خیال کیا ہے، نیز جس طرح میں اِس باب کی پہلی فصل میں قانونِ وضعی پر گفتگو کر چکا ہوں، درج ذیل امور سامنے آتے ہیں:

اوّل: اسلام کے قانون بین الممالک کے اصول گروہی اور نسلی تعصّبات سے دور کا واسطہ بھی نہیں رکھتے۔ وہ انسانی احترام پر مبنی ہیں نہ کہ نسل، زبان یا عقیدے پر۔ پس بنی نوع انسان امتِ واحدہ اور ایک ہی برادری ہے، جو حقوق اور ذمہ داریوں میں باہم یکساں ہے۔ کمزور کے مقابلے میں طاقت ور کی ذمہ داری یہ ہے کہ وہ اس کے ساتھ تعاون اور مدد کا رویہ اختیار کرے، نہ کہ تحکّم اور تذلیل کا۔ اس لحاظ سے یہی وہ اصول ہیں، جنھوں نے عالمی طور پر انسانوں کے درمیان عدل و انصاف پر مبنی ایسے امن وسلامتی کو یقینی بنایا ہے جس میں طرف داری، جانبداری اور عدمِ انصاف کا شائبہ تک نہیں۔

جہاں تک اپنی اصل صورت میں وضعی قانون بین المالک کے اصول کا تعلق ہے، وہ اس کے

باوجود کہ قانونی فکر نے خوب ترقی کی اور انسانی و عالمی لحاظ سے انتہائی وسعتوں سے آشنا ہوئی، مگر وہ مذہب، نسل اور رنگ کا امتیاز کیے بغیر مختلف ملکوں کے درمیان مساوات کا اصول تسلیم نہیں کرتی۔

یاد رہے کہ انتہائی خطرناک سیاسی چال کے طور پر اشتراکیت، سرمایہ داری اور ''غیر جانب داری'' جیسے نظاموں میں دنیا کی تقسیم نے نئے سرے سے قانون بین الممالک میں گروہ بندی کے وجود کی حوصلہ افزائی کی اور اس گروہ بندی کے مظاہر نئے بین الاقوامی بلاکوں کی صورت میں سامنے آئے۔۸۹ (جیسے روسی بلاک، امریکی بلاک وغیرہ)۔

دوم: انسانوں کے درمیان تعلقات کی اصل بنیاد صلح و آشتی اور الفت و محبت ہے۔ یہ وہ چیز ہے جسے اسلام نے باقاعدہ طے کر دیا ہے، اس کی دعوت دی ہے اور اسے نظر انداز کرنے سے خبردار کیا ہے۔ دینِ اسلام نے جنگ کو مباح کیا ہے تو وہ صرف ظلم کے خاتمے، زیادتی کے ازالے اور پیغامِ الٰہی کی امانت کو لوگوں تک پہنچانے کی غرض سے کیا ہے، لہٰذا اس نقطۂ نظر سے یہ جنگ انسانیت کی بقاء کی جنگ ہے، جو اپنے اندر جبر و استبداد، یا وحشت و بربریت کا ادنیٰ شائبہ تک نہیں رکھتی، اور نہ قوموں کو غلامی کی جکڑ بندیوں میں قید کرنے اور ان کے شرف و عزت کو خاک میں ملانے کا پروگرام رکھتی ہے۔

لیکن وضعی قانون بین الممالک بالآخر اس نتیجے پر پہنچا کہ بین الممالک تنازعات کی صورت میں جنگی کارروائی کی حوصلہ شکنی کی جائے، مگر یہ رویہ اس خوفناک تباہی کا نتیجہ تھا جس سے دوسری عالمی جنگ میں انسانیت دوچار ہوئی۔ اس کے ساتھ یہ بھی واضح رہے کہ وضعی قانون بین الممالک جس نتیجے پر پہنچا، نہ تو ملکوں نے اس کی کوئی پروا کی اور نہ اسے کسی اہمیت اور احترام کا مقام ہی دیا۔ ہمیشہ جنگ ہی وہ قانون رہا جس کی طرف بین الممالک مسائل میں رجوع کیا جاتا تھا، اور جنگل کا یہ قانون ہمیشہ جاری رہا: ''قوت ہی سچائی اور حق تخلیق کرتی ہے، وہی اس کا تحفظ کرتی ہے اور وہی ہر تنازعے کی صحیح ترجمانی کرتی ہے''۔ قوت و طاقت ہی تمام بین الممالک تنازعات کے حل کا ذریعہ بنی رہی، باوجودیکہ بین الاقوامی ادارے اور ان کی جنرل کونسلز وجود میں آچکی تھیں اور ان کی قرار دادیں جاری ہوچکی تھیں۔

اسلام کے بین المما لک تعلقات کا عقیدے سے ربط و تعلق

سوم: اسلامی قانون بین المما لک کے اصول عقیدے کے ساتھ انتہائی گہرا ربط و تعلق رکھتے ہیں۔ عقیدہ ان کا لازمی جزو ہے جس کے بغیر ایمان کی تکمیل نہیں ہوتی۔ اس وجہ سے اسلامی معاشرے، حکومت اور افراد کی جانب سے عقیدے کو پورا پورا احترام دیا جاتا ہے اور اس کے ساتھ شخصی اطمینان وابستہ ہوتا ہے۔

رہے وضعی قوانین، جن میں قانون بین المما لک بھی شامل ہے، تو ان کا قوموں اور افراد کے عقائد سے کوئی سروکار نہیں ہے اور نہ عموماً ذاتی محرک کے لحاظ سے انہیں احترام حاصل ہوتا ہے۔ یہ امر قانون بین المما لک کے حوالے سے تو مزید گھمبیر ہے، کیونکہ اس کے بعض ماہرین کے خیال میں یہ لازمی نہیں ہے،۹۰ بلکہ ان کے نزدیک یہ ملکوں اور قوموں کے عقائد کی سیاسی واقتصادی خواہشات کے آگے رکاوٹ ہے، اور یہ ایسی خواہشات ہیں جنہیں جنگی قوت کے علاوہ کوئی چیز نہیں روک سکتی۔ ۱۹۵۶ء اور ۱۹۶۷ء میں ہمارے [مسلم] مما لک کے خلاف ظالمانہ کارروائیاں، ہندچینی اور افریقی نوآبادیات میں مظالم اس بات کی صاف اور واضح دلیل ہیں کہ وضعی قانون بین المما لک ناقص ہونے کی وجہ سے اپنے قواعد کو عملی جامہ پہنانے میں احترام اور صدق کے مقام سے محروم ہے۔

جب ہم بین المما لک معاہدات کا جائزہ لیتے ہیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ اسلام ان کی پابندی اور ان کی شرائط کی پاسداری کی تاکید کرتا ہے اور دھوکا دہی اور مکر وفریب سے زوردار طریقے سے روکتا ہے۔ وہ قومی مصلحت کی بناء پر معاہدات توڑنے کی اجازت نہیں دیتا۔ ان سب باتوں کا مقصد انسانوں کے درمیان عدل وانصاف کے اصولوں کو عملاً جاری کرنا اور اسلام کی اشاعت کرنا ہے۔ تمام مسلمان انفرادی اور اجتماعی طور پر خشیت الٰہی اور اطاعتِ خداوندی کی بناء پر از خود معاہدوں کی پوری طرح پابندی کرتے ہیں۔

لیکن یہ امر بین الاقوامی عرف کے حوالے سے یکسر مختلف ہے، کیونکہ بین الاقوامی عرف

ومزاج کے مطابق یہ معاہدات طاقت کا ہتھیار ہیں، جن کے ذریعے قوی کمزور کی گوشمالی کرتا ہے اور اسے ذلیل کرتا ہے۔ان معاہدات کی حیثیت کاغذ کے ایک ٹکڑے سے زیادہ نہیں ہے، جنہیں کسی بھی وقت رد کیا جا سکتا ہے، حتیٰ کہ ان کی سیاہی خشک ہونے سے پہلے ان کی دھجیاں بکھیری جا سکتی ہیں۔ بیسویں صدی کے آغاز میں بعض ملکوں نے بلجیم کی غیر جانب داری پر اتفاق کیا۔ جرمنی نے چاہا کہ بلجیم کی حدود سے اپنی فوج گزار کر فرانس سے جنگ کرے، مگر بلجیم نے اجازت دینے سے انکار کر دیا۔ انگلستان نے جرمنی کے رویے پر احتجاج کیا اور دھمکی دی کہ اگر جرمنی نے بلجیم کی غیر جانبداری کا پاس نہ کیا تو وہ جنگ کرے گا۔ جرمنی کے وزیر خارجہ نے انگلستان کے جواب میں کہا کہ بادشاہ سلامت کی برطانوی حکومت کے عزائم خطرناک ہیں، بادشاہ سلامت کو جس چیز نے جنگ کی دھمکی دینے کا حوصلہ دیا ہے، وہ محض کاغذ کا ایک ٹکڑا ہے۔اسے کسی علاقے کی غیر جانبداری کے بارے میں معاہدے یا اتفاق کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے جس کی کوئی حیثیت نہیں ہے۔۹۱

پس معاہدات جب کسی قوم اور حکومت کے مفادات سے ٹکراتے ہیں تو وہ اس کے نزدیک محض کاغذ کے ٹکڑے ہوتے ہیں جن کی کوئی قدر و قیمت نہیں ہوتی اور مصلحت و مفاد اس صورت میں جنگ کرنے اور آزادی سلب کرنے میں ہوتا ہے۔اس سے ثابت ہوتا ہے کہ وضعی قانون بین الممالک کے قواعد کا، جو معاہدوں کی پابندی کرنے کی دہائی دیتے ہیں، افراد اور اقوام کے ضمیر سے کوئی تعلق نہیں ہوتا، بلکہ اپنے اپنے مفادات کی خاطر سب بے ضمیر ہو جاتے ہیں۔

چہارم: اسلام کے قانون بین الممالک کے اصول آج کے شخصی قانون (پرسنل لاء) کی وضاحت بھی کرتے ہیں۔ایک غیر مسلم اسلامی ریاست میں رہتے ہوئے معاملات اور حدود میں تو احکامِ اسلام کا پابند ہوگا، مگر مذہبی عقائد سے متعلق امور میں احکامِ اسلام کا پابند نہیں ہوگا۔ یہ مذہبی آزادی کا تصور ہے، جس کی ضمانت اسلام نے تمام انسانوں کو دی ہے۔

خاص وضعی قانون بین الممالک کے ماہرین بعض حالات میں شخصی قانون کی رعایت رکھنے کو لازم قرار دیتے ہیں، لیکن تمام قومیں اور ممالک اب تک اس کے لازم ہونے پر متفق نہیں ہو سکے۔استعماری اقوام نے شخصی قانون (پرسنل لاء) کے نظریے کو گھر کی لونڈی بنا رکھا ہے، اس لیے

یہ قانون کے نام پر امتیازات میں تبدیل ہو گیا ہے جو دوسری قوموں کی سیادت وکرامت اور حق حکمرانی سلب کر لیتا ہے، جیسا کہ مصر میں انگریزی تسلط کے دور میں ہوا۔

پنجم: قانون بین الممالک کے اصول مقرر کرنے میں اسلام کو وضعی قانون بین الممالک پر سبقت حاصل ہے۔ اس قانون سے تو انسانیت دورِ حاضر میں متعارف ہوئی ہے۔ اگرچہ اس کی جڑیں قدیم ہیں، مگر یہ عملی طور پر صحیح قانونی اندازِ فکر کا آئینہ دار نہیں رہا۔

جب اسلام آیا تو لوگ انارکی اور انتشار کی حالت میں تھے، ان پر کسی قانون کی حکمرانی نہیں تھی۔ ظہور اسلام کے بعد یورپ جو فکری، تمدنی اور سیاسی تاریکیوں میں ڈوبا ہوا تھا، طویل مدت تک اسی حالت میں رہا۔ اسلام اللہ کا عطا کردہ نظامِ زندگی تھا، جس نے انسان کو اس کی تکریم، آزادی، امن واستقرار اور سعادت وخوش بختی سے بہرہ مند کیا۔ یہ دونوں جہانوں پر مبنی تھی۔ اس سرسری تقابل سے اتنی بات کھل کر سامنے آتی ہے کہ دینِ اسلام نے جو مختلف قوانین انسانیت کو عطا کیے ہیں، صرف وہی تنہا پوری انسانیت کے لیے خیر وفلاح کا یقینی راستہ ہیں۔

امام محمد: قانون بین الممالک کے بانی

﴿۳۶۴﴾ یہ ایک حقیقت ہے کہ امام محمدؒ وہ واحد فقیہ ہیں جنھوں نے اسلام کے قانون بین الممالک کے اصول کے بارے میں پوری شرح وبسط سے لکھا ہے۔ آپ سے پہلے کسی نے اتنی تفصیل سے نہیں لکھا، اس لیے آپ کو بجا طور پر اسلام کی بین الاقوامی قانونی فکر کا بانی شمار کیا جاسکتا ہے۔ اس سلسلے میں امام موصوف کو گروتیس ولندیزی پر بھی سبقت حاصل ہے جو اہل یورپ کے ہاں آٹھ صدیوں سے زائد عرصے سے قانون بین الممالک کا بانی اور باوا آدم شمار کیا جا رہا ہے۔ گروتیس کی وفات ۱۶۴۵ء میں ہوئی، جبکہ امام محمدؒ کی وفات ۱۸۹ھ/۸۰۴ء میں ہوئی ہے۔ اس بناء پر امام شیبانی پوری دنیا میں قانون بین الممالک کے مؤسس اور بانی قرار پاتے ہیں۔

بعض مؤرخین کا خیال ہے کہ گروتیس کے متعلق بسا اوقات ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اس نے امام محمدؒ کی کتاب السیر الکبیر کا مطالعہ کر کے وہی اساسی قواعد نقل کر دیے ہیں جنھیں امام محمدؒ

نے بین الممالک تعلقات کے ضمن میں تحریر کیا ہے، اور اس نے یہ قواعد اپنی طرف منسوب کر لیے ہیں۔ بہرحال دلندیزی قانون دان نے السیر الکبیر کا مطالعہ کر کے اس کا منہج اختیار کرتے ہوئے اسی کے قواعد کو نقل کیا ہو، یا اُس نے یہ کتاب ہی نہ پڑھی ہو، یا وہ سرے سے اس سے متعارف ہی نہ ہو، یہ ایک حقیقت ہے کہ امام شیبانی گروتیس سے ایک طویل عرصہ پہلے گزرے ہیں۔ آپ نے اپنی کتاب میں شریعتِ اسلامی کے اصلی مصادر پر اعتماد کیا ہے اور ان امور ومسائل کو زیر بحث لائے ہیں جنہیں آپ سے پہلے دور حاضر کے سوا کسی دور میں مسلمان اور غیر مسلم فقہاء زیر بحث نہیں لائے۔ گروتیس نے اپنی کتاب میں طبیعی قانون پر اعتماد کیا ہے، لہٰذا امام شیبانی پوری دنیا میں بلا اختلاف قانون بین الممالک کے مؤسس اور بانی ہیں۔

امام شیبانی کا صرف اتنا احسان ہی نہیں کہ وہ قانون بین الممالک پر لکھنے والی اوّلیں شخصیت ہیں، بلکہ آپ کا فضل وکمال قانونی فکر کے میدان میں بھی نمایاں طور پر نظر آتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ موجودہ قانون بین الممالک امام محمدؒ کے تحریر کردہ قانون بین الممالک کے مقابلے میں کسی طرح بھی جدید نہیں ہے۔

شیبانی سوسائٹی برائے قانون بین الممالک

﴿۳۶۵﴾ اس علمی وتاریخی حقیقت کا اعتراف کرتے ہوئے فرانس کے ماہرین قانون نے ۱۹۳۲ء میں امام شیبانی کی یاد میں ''شیبانی سوسائٹی برائے قانون بین الممالک'' قائم کی تھی، پھر ان کے نقش قدم پر چلتے ہوئے جرمنی کے ماہرین قانون نے پہلے جرمنی میں، اور پھر ہالینڈ میں ''شیبانی سوسائٹی برائے قانون بین الممالک'' کی بنیاد رکھی۔ یہ سوسائٹی دنیا بھر کے مختلف ممالک کے قانون بین الممالک کے ماہرین اور اس سے دلچسپی رکھنے والوں پر مشتمل ہے۔ اس کی سربراہی کے لیے عظیم مصری فقیہ (ماہر قانون) مرحوم عبدالحمید بدوی کو منتخب کیا گیا تھا۔۹۳

اس سوسائٹی کی طرف سے اس کے تعارف، اس کے قیام کی غرض وغایت اور تعاون کی اپیل پر مشتمل چھوٹا سا کتابچہ تحریر کیا گیا تھا، جو پوری دنیا کے علمی اداروں کو ارسال کیا گیا تھا۔ اس کتابچے

میں درج ذیل امور بیان ہوئے ہیں:

یورپی محققین مسلم فقیہ (قانون دان) امام محمد بن حسن شیبانی سے ۱۸۲۵ء کے بعد متعارف ہوئے تھے جب آپ کی تالیف کتاب السیر الکبیر پہلی مرتبہ ترکی زبان میں ترجمہ ہو کر شائع ہوئی تھی۔ مشہور آسٹروی مؤرخ ہامرفون پرگستال نے اس وقت تک امام شیبانی کو ''مسلمانوں کے ہیوگوگروتییں'' کا لقب نہیں دیا تھا۔ جو شخص بھی علمائے یورپ کے ہاں ہیوگوگروتییں اور ان کی اس قدر ومنزلت اور عزت واحترام سے واقف ہے کہ انہوں نے گروتییں کو قانون بین الممالک کا باوا آدم قرار دیا ہے، اُسے نہایت آسانی سے معلوم ہو جاتا ہے کہ قانون بین الممالک میں اِس بلند مقام کی حامل امام محمد شیبانی کی شخصیت ہے۔ فقہ اسلامی میں جدید تحقیقات نے عظیم آسٹروی مؤرخ وعالم کی مزید تائید کر دی ہے، کہ امام شیبانی سب سے زیادہ لائق ہیں کہ آپ کو قانون بین الممالک کے قائدین اور رہنماؤں میں حقیقی مقام دیا جائے، تاہم یہ جدید تحقیقات قانون کے ماہرین کی بہت بڑی تعداد کو اس جانب متوجہ کرنے میں ابھی تک کامیاب نہیں ہو سکیں۔

ماہرین قانون کے جس گروہ نے اس معاملے کی اہمیت محسوس کی، اس نے مناسب، بلکہ ضروری سمجھا کہ ''شیبانی سوسائٹی برائے قانون بین الممالک'' کی بنیاد رکھی جائے۔ اس سوسائٹی نے مجھے یہ اعزاز بخشا ہے کہ میں اس کے عارضی سیکرٹری کے طور پر اپنا نام لکھوں۔ اس سوسائٹی کے بارے میں سوچا گیا تھا کہ عالمی شہرت کی حامل برطانوی ''گروتییں سوسائٹی'' کے طرز پر اسے قائم کیا جائے۔

شیبانی سوسائٹی کے اس تعارفی کتابچے سے اس کے اغراض ومقاصد اور اس کے ساتھ وابستگی کے طریقوں، نیز اِس کی جانب سے تعاون کی اپیل سے اس کے ان عزائم پر روشنی پڑتی ہے جس کے لیے اسے ہر قسم کے وسائل درکار ہیں۔ ان میں سے ایک اہم منصوبہ امام شیبانی کی تالیفات کے تراجم کی تیاری اور اشاعت ہے، مزید براں ان مسلمان فقہاء کی کتب کے مختلف زبانوں میں تراجم کرانا ہے، جنھوں نے قانون بین الممالک پر بحث کی ہے۔ اس سے مقصود اس موضوع پر قائدانہ کردار کی حامل عالمی تالیفات کی تیاری، قانون بین الممالک کے ضمن میں اسلامی

تعلیمات اور فقہ اسلامی میں تحقیقات کی حوصلہ افزائی اور جس قدر ممکن ہو، انہیں پوری دنیا کے قارئین کے فائدے کے پیش نظر شائع کرنا ہے۔

﴿۳۶۶﴾ اگرچہ اس سوسائٹی کے نزدیک مسلمانوں کے ہاں قانون بین الممالک پر لکھنے کے میدان میں امام شیبانی کا وہی مقام ہے، جو گروتیس کو اہل یورپ کے ہاں حاصل ہے، تاہم یہ سوسائٹی اس لحاظ سے لائقِ تعریف ہے کہ اس نے امام شیبانی کو وہ اہمیت ومقام دیا ہے، جو ان کے شایانِ شان ہے۔ لازم تو یہ تھا کہ اس سے کہیں پہلے اس امر کو محسوس کر کے اس کی طرف توجہ دی جاتی، لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ ذمہ داری ان مسلمان فقہاء کی تھی، جنہوں نے اپنے اسلاف کے کارناموں سے غفلت برت کر اپنی ذمہ داری ادا کرنے میں کوتاہی کی۔

بلا شبہ امام شیبانی، اگر دنیا میں بین الممالک قانونی فکر کے اوّلین قائد و ماہر نہیں، تو بلا اختلاف وہ ان ماہر قائدین میں سے ایک ضرور ہیں۔ آپ اسلامی ثقافت کا قابل فخر سرمایہ ہیں اور اس بات کی علامت ہیں کہ اسلام کا پیغام علم، تہذیب، انسانیت اور فضیلت کا پیغام ہے۔ امام شیبانی ہوں یا ہماری تاریخ کے دیگر فکری منارہ ہائے نور، یہ سب کے سب اس دین قویم کے پیدا کردہ ہیں جسے رحمۃ للعالمین خاتم الانبیاء والمرسلین سیدِ انس وجن حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تمام بنی نوع انسانی کی فلاح وہدایت کے لیے پیش کیا تھا۔

— ۵ —

فقہ اسلامی میں امام محمدؒ کا کارنامہ

تمہید

﴿۳۶۷﴾ ہر وہ شخص جو حصولِ علم کی جدو جہد، علم سے بے پایاں محبت، اس کے لیے پوری یکسوئی اور حصولِ علم کی خاطر بے پناہ مال خرچ کرنے میں امام محمدؒ کی طرح ہو، نیز جو اپنی روشن ذہانت و فطانت اور زرخیز قانون ساز عقلی صلاحیت سے بہرہ مند ہونے میں امام محمدؒ جیسی شخصیت کا حامل ہو، فقہ اسلامی میں لازماً اس کا کارنامہ بہت بڑا اور فقہاء میں اس کا مقام انتہائی اونچا ہوگا۔

امام موصوف کی حیاتِ مبارکہ، آپ کی کتب، آپ کے فقہی اصول وخصائص، آپ کے روایت کردہ آثار واخبار، فقہاء ومحدثین میں آپ کے مقام اور اس کے بعد قانون بین الممالک پر گفتگو کرتے ہوئے آپ کی مساعی کے بارے میں جو کچھ میں بیان کر چکا ہوں، وہ سب ہماری فقہی میراث میں امام محمدؒ کے کارنامے اور خدمات کی طرف محض اشارات ہیں۔ اس کارنامے کو اجمال واختصار کے ساتھ ان عنوانات کے تحت بیان کیا جا سکتا ہے:

۱- تدوین فقہ

۲- کتاب السیر الکبیر

۳- فقہی مکاتب کے درمیان قربت پیدا کرنا

۴- آپ کی خاص آراء

امام محمدؒ سے پہلے تاریخِ تدوینِ علوم

﴿۳۶۸﴾ تدوینِ فقہ کے سلسلے میں امام محمدؒ کے کارنامے پر گفتگو کرنے سے قبل مناسب معلوم ہوتا

ہے کہ مسلمانوں کے ہاں کتابتِ علم کے آغاز اور امام محمدؒ کے زمانے تک اس کے ارتقائی مراحل کی وضاحت کردی جائے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بعض ایسی احادیث مروی ہیں، جن میں آپؐ نے اپنے اقوال کو لکھنے سے منع فرمایا ہے، جب کہ بعض دوسری احادیث میں اقوالِ رسولؐ لکھنے کو مباح قرار دیا گیا ہے۔ علماء نے ان احادیث کے درمیان یوں تطبیق دی ہے کہ جن احادیث میں کتابت کی ممانعت ہے، ان سے مقصود خالصتاً قرآن کی حفاظت اور اسے حدیث نبویؐ کے ساتھ خلط ملط ہونے سے بچانا ہے، اور جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حدیث کے ساتھ قرآن کے التباس کا اندیشہ نہ رہا تو آپؐ نے بعض صحابہؓ کو اپنے اقوال لکھنے کی اجازت دے دی۔

دورِ اوّل کے صحابہؓ اس سلسلے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے طرزِ عمل کو اپناتے ہوئے صحیفوں کی شکل میں احادیث جمع کرنے سے باز رہے، جبکہ قرآن صحیفوں میں لکھا جاتا تھا۔ ان کے پیش نظر یہ تھا کہ لوگ کتاب اللہ سے بے نیاز ہوکر صرف سنتِ رسولؐ کی طرف متوجہ نہ ہوجائیں اور کتاب اللہ کے ساتھ سنت رسولؐ کے التباس کا اندیشہ نہ رہے۔ پس جب قرآن کریم کو مصحف میں جمع کردیا گیا، اس کے لکھنے والوں کی کثرت ہوگئی اور اس کے نقل نویس زیادہ ہوگئے تو متاخر صحابہؓ اور دورِ اوّل کے تابعین نے از خود کاغذ کے استعمال کو جائز سمجھا، چنانچہ وہ حدیث کو اوراق میں مدوّن کرنے لگے، تاہم وہ حدیث کو قرآن کے صفحات میں لکھنا اس لیے ناپسند کرتے تھے کہ قرآن کی امتیازی حیثیت اور اس کی برتری متاثر نہ ہو۔

جہاں تک ان میں سے فقہاء کا تعلق ہے تو وہ اپنی آراء کو لکھنے سے منع کرتے تھے، کیونکہ بعض اوقات وہ گفتگو کرتے ہوئے حدیث کو اپنی رائے کے ساتھ، روایت کو فتوے کے ساتھ اور اثر کو اجتہاد کے ساتھ ملا دیتے تھے، اور کبھی وہ اپنی آراء، فتاویٰ اور اجتہاد میں غلطی بھی کرسکتے تھے۔ اس پس منظر میں ان پر لازم تھا کہ نہ وہ انہیں خود لکھیں اور نہ لوگوں پر ہی چھوڑ دیں کہ وہ انہی کی آراء کو اہمیت دینے لگیں، انہی میں مشغول رہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ترک کردیں۔

روایت ہے کہ ایک آدمی نے سعید بن مسیب سے کوئی بات دریافت کی تو انہوں نے اسے بتادی،

پھر اس نے ان کی رائے پوچھی تو اس کا بھی انہوں نے جواب دے دیا۔ اس کے بعد اس آدمی نے لکھ لیا۔ سعید کے ہم مجلسوں میں سے کسی نے کہا: ''اے ابو محمد! کیا آپ کی رائے لکھ لی جائے''؟ اس سوال پر سعید بن مسیّب نے اس آدمی سے فرمایا: ''اپنا یہ صحیفہ مجھے دیجیے''۔ اس نے دے دیا تو انہوں نے اسے پھاڑ دیا۔ حضرت جابر بن زید؛ سے کہا گیا کہ لوگ آپ کی رائے لکھ لیا کرتے ہیں۔ فرمایا: ''یہ لوگ لکھ تو لیتے ہیں، لیکن ہوسکتا ہے کہ کل میں اس رائے سے رجوع کرلوں، [پھر یہ کیا کریں گے]''۔

جو اندیشہ دورِ اوّل کے صحابہ کرامؓ کو قرآن کے ساتھ حدیث کے خلط ملط ہونے کا تھا، بعینہٖ یہی اندیشہ دورِ اوّل کے تابعین کے عہد میں حدیث کے ساتھ رائے کے خلط ملط ہونے کا پیدا ہوگیا تھا، اس لیے اُس دور کے فقہاء اپنی آراء کی تدوین سے باز رہے۔

﴿۳۶۹﴾ پہلی صدی ہجری کے آخری ربع میں تابعین کی ایک ایسی کھیپ تیار ہوئی جو حدیث لکھنے لکھوانے میں پوری یکسوئی سے منہمک ہوگئی، بلکہ اس دور میں کتابتِ حدیث نے باقاعدہ سرکاری کام کی حیثیت حاصل کرلی۔ حضرت عمر بن عبدالعزیز نے محمد بن شہاب زہری کو سنن لکھنے کا حکم دیا تھا۔ زہری نے چند رجسٹر لکھے اور ہر علاقے میں ایک رجسٹر بھیج دیا۔ اسی طرح حضرت عمر بن عبدالعزیز نے مدینے کے گورنر ابوبکر بن حزم کو حدیث رسول لکھنے کا حکم دیا۔ بعض خلفائے بنی امیہ نے سنت اور اس کی کتابت کا اہتمام کرنے میں حضرت عمر بن عبدالعزیز کی پیروی کی، حتیٰ کہ دوسری صدی کے اوائل میں حدیث کے صحیفوں کی کثرت ہوگئی۔ اب ایک محدّث اپنے شاگردوں کی طرف متوجہ ہوکر غور سے سنتا اور شاگرد اس کے سامنے اس صحیفۂ حدیث کو پڑھتے اور استاذ (یعنی محدّث) ان کی تصحیح کرتا، تاہم یہ صحیفے ابواب کے لحاظ سے تفصیلاً تصنیف نہیں کیے گئے تھے، نہ خاص فصلوں میں انہیں تقسیم کیا گیا تھا، اور نہ الگ الگ عنوانات کے تحت ہی انہیں لکھا گیا تھا۔[۲]

متأخر تابعین کے عہد میں تدوینِ حدیث کے سلسلے میں علمائے حدیث کی سرگرمیاں تیز ہوگئیں۔ ان میں سے ایک مخصوص تعداد نے تو مختلف علاقوں اور شہروں میں اسی سبب سے شہرت پائی۔ پھر ان کے دور کے بعد کتابتِ حدیث عام ہوگئی اور کتب حدیث ابواب کے لحاظ سے تصنیف

ہونے لگیں، اگر چہ ان میں صحابہؓ و تابعین کی آراء کا ایک قلیل حصہ بھی شامل ہوتا تھا۔ اسی طرح بعض ائمۂ مجتہدین کی آراء بھی اپنے اندر سمیٹے ہوتی تھیں مثلاً موطا امام مالکؒ اور امام محمد کی کتاب الآثار۔

﴿۳۷۰﴾ رہا تدوین فقہ کا معاملہ تو یہ کام تابعین اوّلین کے دور تک ممنوع رہا اور فقہاء کی آراء سینوں میں محفوظ رہیں، حتیٰ کہ امام ابوحنیفہؒ کا دور آیا۔ امام موصوف کے حلقۂ درس میں اُن کے بعض شاگرد ایسے تھے، جو ان کی آراء کو ضبطِ تحریر میں لاتے تھے۔ امام موصوف سے مروی بعض روایات کے مطابق وہ اپنے شاگردوں کو کتابت سے منع کرتے تھے،۳ جبکہ ان کی بعض دوسری روایات سے پتا چلتا ہے کہ مسائل پر بحث ومباحثہ اور ان میں کسی متفقہ رائے تک پہنچنے کے بعد اسے مدوّن کرنے کا حکم دیتے تھے۔ اس کے باوجود یہ بیان نہیں کیا گیا کہ دوسری صدی میں فقہائے کوفہ کے امام کے حلقۂ علم میں فقہ کی جو تدوین ہوئی، کیا وہ ترتیب وتبویب کے اصولوں کے مطابق تھی؟

اس سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ امام محمدؒ ہی وہ اوّلیں فقیہ ہیں، جنہوں نے ایسے علمی منہج اور طریقِ کار کے مطابق فقہ کی تدوین کی، جسے آپ سے پہلے کسی نے نہ اپنایا تھا، لیکن میں امام محمد بن حسن کی تدوینِ فقہ کے بارے میں تفصیلی گفتگو کرنے سے پہلے یہ روایت پیش کرنا چاہتا ہوں، جس کے مطابق امام زید بن علیؒ نے حدیث وفقہ کو اپنی کتاب المجموع میں مدوّن کیا تھا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ امام زید ۸۰ھ کے لگ بھگ پیدا ہوئے، علم وجہاد میں معروف خاندان میں پرورش پائی اور اپنے والد علی زین العابدین بن حسینؓ بن علیؓ بن ابی طالب سے پورا پورا علم حاصل کیا۔ اسی طرح انہوں نے اپنے بھائی امام محمد باقر سے علم حاصل کیا، جن کے بلند علمی مقام کے بارے میں علماء نے شہادت دی ہے۔ اسی طرح انہوں نے مدینے کے کبار تابعین سے سماع کیا اور حجاز وعراق کے درمیان نقل وحرکت جاری رکھی، حتیٰ کہ امام زید نے علم میں پختگی اور رسوخ حاصل کر لیا، اور اہل علم نے ان کے فضل وعلم کا اعتراف کرتے ہوئے ان کے حق میں گواہی دی۔۴

امام زید کو اُموی حکام کے ساتھ مختلف قسم کے کچھ ایسے واقعات پیش آئے جن کی وجہ سے وہ ان کے خلاف خروج پر مجبور ہو گئے اور جنگ کے لیے تیاری کرنے لگے۔ کوفے کے جن لوگوں نے

ان کے ہاتھ پر بیعت کی تھی، وہ انہیں چھوڑ کر الگ ہو گئے اور ۱۲۲ھ میں انہیں شہید کر دیا گیا۔

﴿۳۷۱﴾ یہ امام زید بن علی کی زندگی کا ایک پہلو ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ امام محمدؒ سے بہت پہلے گزرے ہیں، مزید براں کتاب المجموع کی نسبت، اگر ان کی طرف صحیح ہے، جیسا کہ وہ ہمارے پاس موجودہ حالت میں ہے، تو اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ امام زیدؒ سب سے پہلے فقیہ ہیں، جنہوں نے فقہ کو ایسے انداز میں مدوّن کیا کہ ان سے پہلے کسی نے نہ کیا تھا۔ ہوسکتا ہے کہ امام محمدؒ نے تدوینِ فقہ میں اسی کتاب سے استفادہ کیا ہو۔ اس طرح انہیں دوسروں کے مقابلے میں تدوین فقہ میں سبقت کا شرف حاصل نہیں ہوتا، لیکن کتاب المجموع کی امام زید کی طرف نسبت کے بارے میں اختلاف ہے۔ بالفرض اگر اس میں بیان کردہ آثار و آراء کی نسبت امام زید کی طرف تسلیم کر لی جائے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ کتاب اس وقت جس حالت میں موجود ہے، کیا اسے امام موصوف نے خود مرتب کیا تھا، اور اسے اپنے طلبہ کے سامنے پڑھا تھا، یا یہ کام اس کتاب کے راوی عمرو بن خالد واسطی نے کیا ہے؟

عمرو بن خالد واسطی کو ایک طویل عرصے تک امام زید کی رفاقت حاصل رہی۔ وہ امام موصوف کے بعد اسّی سال سے زائد عرصے تک زندہ رہے اور ۲۰۵ھ میں فوت ہوئے۔ روایت کی جاتی ہے کہ انہوں نے المجموع کی سماعت اس نسخے سے کی تھی جسے امام زید نے خود بیان کیا تھا، چنانچہ انہوں نے اسے جمع کر دیا۔ اسی طرح یہ روایت بھی ہے کہ واسطی نے از خود امام زید کی بیان کردہ احادیث و آراء کو مرتب کرنے کا اہتمام کیا تھا، جبکہ امام زید کتابت سے دلچسپی نہیں رکھتے تھے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ المجموع کا متن ان احادیث پر مشتمل ہے، جنہیں عمرو بن خالد واسطی یوں کہتے ہوئے روایت کرتے ہیں کہ ”مجھ سے بیان کیا زید بن علی نے“، جبکہ ان کی فقہی آراء کو یوں پیش کرتے ہیں: ”زید بن علی نے فرمایا“۔ اس سے پتا چلتا ہے کہ واسطی نے المجموع کو براہ راست حاصل کیا ہے اور انہوں نے از خود اس کتاب کو اس کی موجودہ حالت کے مطابق جمع و ترتیب سے آراستہ کیا ہے۔ ۵

چونکہ واسطی، امام زید کی وفات کے بعد ایک طویل عرصے تک زندہ رہے اور امام محمدؒ کی

وفات کے تقریباً پندرہ سال بعد فوت ہوئے، اس لیے اگر یہ بات یقینی نہیں تو اس کا احتمال ضرور موجود ہے کہ وہ امام محمدؒ کی مدوّن فقہ سے واقف ہوں اور انہوں نے آپ کی اس تدوین سے استفادہ کر کے المجموع مرتب کی ہو اور اسے ابواب کے مطابق تحریر کیا ہو، جیسا کہ دیگر فقہاء نے استفادہ کیا ہے۔ اس لحاظ سے امام زید تدوینِ فقہ کے اس منہج کے حوالے سے امام محمدؒ سے سبقت نہیں لے گئے جسے انہوں نے اپنایا ہے اور اس کی پیروی کی ہے، اور جس پر تقریباً تمام علماء اور مؤرخین کا اجماع ہے۔

﴿۳۷۲﴾ مذکورہ بحث کا خلاصہ اور اس کا نتیجہ یہ ہے کہ امام محمدؒ ہی وہ پہلے فقیہ ہیں، جنھوں نے فقہ کو ایک علمی اسلوب میں مدوّن کیا ہے۔ اس اسلوب و منہج کے اہم خطوط میں بیان کر چکا ہوں۔ ۶ امام محمدؒ کے اس کارنامے نے دو امور یقینی بنا دیے ہیں۔

اوّل: عراقی فقہ کی حفاظت اور اس کی اشاعت و ترویج

دوم: دیگر مذاہب کے فقہاء کا تدوینِ فقہ میں منہجِ امام محمدؒ کا اتباع ۷

فقہ اسلامی کی تدوین میں امام محمدؒ کا اثر

﴿۳۷۳﴾ فقہ عراقی کے تحفظ میں امام محمدؒ کا کارنامہ روزِ روشن کی طرح عیاں ہے۔ اگر امام محمدؒ کے ہاتھوں اس فقہ کی تدوین عمل میں نہ آتی تو یہ ساری کی ساری، یا اس کا بڑا حصہ ضائع ہو جاتا، اور مذہب حنفی کے حوالے سے تاریخ کا چہرہ مسخ ہو جاتا، کیونکہ امام ابو حنیفہؒ نے تالیفِ کتب کی طرف توجہ دینے سے زیادہ تربیت رجال پر توجہ مرکوز رکھی تھی۔ امام موصوف سے عقیدے سے متعلق چند چھوٹے چھوٹے رسائل کے علاوہ کوئی تالیف منقول نہیں ہے، جبکہ امام ابو یوسفؒ کی ہم تک پہنچنے والی تالیفات بھی گنی چنی ہیں اور بعض مخصوص موضوعات پر مشتمل ہیں، جنہیں دوسری صدی میں عراقی فقہ کی تدوین کے ضمن میں شمار نہیں کیا جا سکتا۔

لیکن جب ہم امام محمد کی مؤلفات کا جائزہ لیتے ہیں تو ہم اپنے آپ کو ایک عظیم الشان اور پرشکوہ علمی میراث کے سامنے پاتے ہیں، جو عراقی فقہ اور اس کی اَدلہ کو ترتیب و تبویب کے سانچے

میں ڈھالے ہوئے، بلا کا حافظہ رکھنے والی عقلی و دماغی صلاحیت پر دلالت کرتی ہے اور پوری مہارت، گہرائی، گیرائی اور احتیاط کے ساتھ اشباہ ونظائر کی جامع ہے۔

﴿۳۷۴﴾ تدوین فقہ کے لیے امام محمدؒ کی بے مثال مساعی، اہل رائے کی فقہ کی حفاظت اور اس کی اشاعت میں اس تدوین کے اثر وکردار سے جو چیز ثابت ہوتی ہے، وہ یہ ہے کہ عراقی فقہ کی تدوین میں رہنما انسائیکلوپیڈیا، کتاب الأصل تالیف کرنے کے بعد امام محمدؒ نے بہت سی ایسی کتب تالیف کیں جو ان مسائل وآراء پر مشتمل تھیں، جو ان سے پہلے وہ اپنی کتاب الأصل میں بیان کر چکے تھے۔ امام محمد کی طرف سے اپنی دوسری کتب میں ان مسائل کو دوبارہ بیان کرنا ان کی حفاظت واشاعت کا مزید موقع فراہم کرتا ہے۔

امام سرخسی فرماتے ہیں کہ وہ شخصیت جس نے پوری یکسوئی کے ساتھ امام ابوحنیفہؒ کی تفریعات کی تصنیف کے لیے اپنے آپ کو وقف کر دیا تھا، وہ محمد بن حسن شیبانی کی شخصیت ہے۔ امام سرخسی نے متعلّمین کی ترغیب ودلچسپی اور ان کی آسانی کی خاطر المبسوط تالیف کی، جس میں الفاظ کو انتہائی وضاحت اور تکرارِ مسائل کے ساتھ بیان کیا، تاکہ متعلمین، اگر انہیں یاد کرنا چاہیں تو یاد کرلیں اور چاہیں تو انکار کر دیں۔۸

﴿۳۷۵﴾ اس حقیقت میں کوئی اختلاف نہیں کہ امام محمدؒ ہی وہ پہلے فقیہ ہیں جنہوں نے عراقی فقہ کو پوری شرح وبسط کے ساتھ مدوّن کیا، جو زندگی کے تمام پہلوؤں پر حاوی ہے۔ اس طرح انہوں نے عراقی فقہ کو گمنامی یا ضیاع سے بچالیا ہے۔ اس تدوینی عمل کی وجہ سے امام موصوف کی تالیفات مذہبِ حنفی کا ستون بن گئی ہیں۔ آپ کے بعد آنے والے تمام فقہاء اور شارحینِ احناف آپ کے محتاج ہیں، جو آپ کی تالیفات کے دائرے میں مستغرق رہتے ہیں۔ ان کا اس کے ماسوا کوئی کارنامہ نہیں کہ وہ بعض ضروری مسائل کی تفسیر یا تلخیص یا ترجیح واجتہاد کے ذریعے وضاحت کر دیتے ہیں اور اپنے اجتہاد میں ان آراء، قواعد اور اصول کی پیروی کرتے ہیں جن پر امام محمدؒ کی کتب مشتمل ہیں، چنانچہ بعض اوقات متأخرین فقہائے احناف کے درمیان اختلاف کا سبب یہی ہوتا ہے کہ امام محمدؒ سے مروی روایت کے الفاظ مختلف ہوتے ہیں، اور اس کے نتیجے میں فقہاء کی

آراء مختلف ہو جاتی ہیں، کیوں کہ ایک فقیہ جو روایت لیتا ہے، اُسے دوسرا نہیں لیتا۔۹

امام محمدؒ کا عراقی فقہ کو مدوّن کرنے کا اثر یہ ہوا کہ اس فقہ کے ائمہ کی آراء ان کی طرف منسوب ہونے کے بجائے صرف امام محمدؒ کی طرف منسوب ہوتی ہیں، جیسا کہ بزدوی تصنیف کے اعتبار سے کہتے ہیں کہ ۱۰ امام محمدؒ کے بعد، جو بھی ابن عابدین وغیرہ کی تحریر کردہ فقہ حنفی کی کتب کا مطالعہ کرے گا، وہ یہ محسوس کیے بغیر نہیں رہ سکے گا کہ امام محمدؒ کی کتابیں مسائل، نیز ترتیبِ ابواب اور موضوعات کے لحاظ سے ان سے عمدہ ہیں، تاہم ان میں سے بعض کی مہارتِ ترتیب وتبویب کی برتری کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا، جیسا کہ علامہ علاء الدین الکاسانی نے اپنی کتاب **بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع** میں جوہر دکھائے ہیں۔

﴿۳۷۶﴾ مزید براں یہ ایک حقیقت ہے کہ احناف کے اصول ان بے شمار فروع سے مستنبط ہیں، جن پر امام محمدؒ کی کتب مشتمل ہیں۔ امام محمدؒ کی بعض کتب کے تمام شارحین ہر باب، یا فصل کے لیے ایک قاعدہ اصولیہ کلیہ درج کرتے ہیں، جیسا کہ قاضی خان نے **الزیادات** کی شرح میں کیا ہے۔ یہی طریقہ حصیری نے **الجامع الکبیر** کی شرح میں اختیار کیا ہے۔ یہ اسلوبِ شرح فقہ حنفی میں اصول کی نشوونما اور ان میں کثرتِ تالیف کا سبب بنا ہے۔

مذکورہ بحث کی روشنی میں ہم اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ امام محمد کی کتب فقہ حنفی میں درجۂ اوّل کا مقام رکھتی ہیں۔ مذہب حنفی کی کتب کے تین مراتب ہیں:

اوّل: اصول — ایسی کتب کو ظاہر الروایہ کہا جاتا ہے۔ یہ فقہائے ثلاثہ امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد کے اقوال پر مشتمل ہیں۔ بعض اوقات ان کے ساتھ امام زفر، امام حسن اور امام ابوحنیفہ سے فقہ حاصل کرنے والے دیگر فقہاء کے اقوال بھی شامل ہوتے ہیں۔ یہ اصول امام محمدؒ نے اپنی ان چھ کتب کی صورت میں مدوّن کر دیئے ہیں: • **الأصل** • **الجامع الکبیر** • **الجامع الصغیر** • **السیر الکبیر** • **السیر الصغیر** • **الزیادات**

دوم: النوادر — یہ کتب بھی مذکورہ تینوں فقہاء سے مروی ہیں، البتہ مذکورہ چھ کتب کے علاوہ ہیں، بلکہ یہ امام محمد کی مدوّن دیگر کتب کی صورت میں ہیں، مثلاً: • **کیسانیات** • **ھارونیات**

• جرجانیات • رقیات، یا ان کے علاوہ امام حسن بن زیاد وغیرہ کی مرتب کردہ کتب ہیں۔

سوم: الفتاویٰ والواقعات — یہ وہ مسائل ہیں جن کے بارے میں لوگوں نے استفسار کیا اور جن کا متأخرین حنفی مجتہدین نے اجتہاد و استنباط کے ذریعے جواب دیا، کیونکہ متقدمین فقہاء سے مروی کوئی روایت ان مسائل کے بارے میں نہیں پائی جاتی تھی۔۱۱

﴿۳۷۷﴾ بعض علمائے احناف کہتے ہیں کہ علم فقہ کا بیج عبداللہؓ بن مسعود نے بویا، علقمہؒ نے اسے پانی دیا، پودا تیار ہونے پر نخعیؒ نے اسے کاٹا، حمادؒ نے اس کی گہائی کی اور امام ابوحنیفہؒ نے پسائی کی، امام ابو یوسف نے اسے گوندھا اور محمدؒ نے اس کی روٹی پکائی اور تمام لوگ ان کی پکائی ہوئی روٹی کھا رہے ہیں۔۱۲

اس قول میں جو تشبیہ بیان کی گئی ہے اور مدرسۂ کوفہ کے ائمہ کی مساعی کی جو ترتیب ملحوظ رکھی گئی ہے، اس سے ہم متفق نہیں ہیں، کیونکہ اس میں بعض فقہاء کا مرتبہ کم ہو جاتا ہے، تاہم اس سے یہ روشن حقیقت فیصلہ کن انداز میں سامنے آتی ہے کہ امام محمدؒ کو ہی مذہبِ حنفی کی تدوین اور اسے ضبطِ تحریر میں لانے کا سب سے پہلا اعزاز حاصل ہے۔۱۳

﴿۳۷۸﴾ سب سے پہلے امام محمدؒ کا عراقی فقہ کو مدوّن کرنا، وہ منارۂ نور ثابت ہوا، جس نے عمومی طور پر تمام اسلامی مذاہب کی فقہ کی تدوین کی روشن راہ ہموار کر دی۔ فقہاء نے اسے قابلِ تقلید نمونہ بنایا اور اپنے مناہج میں اس کی پیروی کی۔ اس طرح فقہ اسلامی کا سرمایہ ضائع ہونے سے محفوظ ہو گیا۔۱۴

امام شافعیؒ نے امام محمدؒ سے علم حاصل کیا تھا۔ امام محمدؒ ان سے حسن سلوک کرتے، نیز مال اور کتب کی صورت میں ان کی مدد کرتے تھے۔ امام شافعیؒ نے اس بات کا خود اعتراف کیا ہے کہ انہوں نے امام محمدؒ سے اتنی کتب حاصل کیں جو ایک اونٹ کے بوجھ کے برابر تھیں، نیز ان کے بقول اگر امام محمدؒ نہ ہوتے تو انہیں حصولِ علم کا اتنا موقع نہ ملتا جتنا کہ ان کی موجودگی سے ملا۔۱۵

اگرچہ امام شافعیؒ نے ایک الگ مستقل فقہی مذہب کی داغ بیل ڈالی، مگر انہوں نے بھی تدوینِ فقہ میں آپ کے نشاناتِ راہ کی پیروی کی ہے۔ وہ اپنی شہرۂ آفاق کتاب الاُمّ میں مسائل

کی ترتیب، تبویب اور تفریع، نیز فقہی اصطلاحات کے استعمال میں تقریباً اپنے استاذ کے نقش پا پر چلتے ہیں،۱۶ مثلاً لا بأس (کوئی حرج نہیں)، لا خیر فیه (اس میں کوئی خیر نہیں)، لا یجوز (یہ ناجائز ہے)، فهو جائز (یہ جائز ہے)، جیسی اصطلاحات ان کے اپنے استاذ کے طرزِ تدوینِ فقہ سے متأثر ہونے کی واضح دلیل ہیں۔ امام شافعیؒ نے امام محمدؒ کی کتابوں کو پوری گہرائی سے پڑھ کر ہضم کیا اور پھر اپنی کتاب الأم مدوّن کی۔ یہ کتاب تالیف کرتے ہوئے امام محمد کا منہج امام شافعیؒ کے ذہن میں موجود تھا، اگرچہ بعض آراء میں انہوں نے اپنے استاذ سے اختلاف کیا ہے۔

﴿۳۷۹﴾ مزید یہ کہ امام شافعیؒ نے اہلِ عراق اور اہلِ حجاز کے درمیان اختلاف کے بارے میں چند مخصوص ابواب الأم میں بیان کیے ہیں۔ امام شافعیؒ نے یہ ابواب امام محمدؒ کی تالیفات سے لیے ہیں، مگر وہ سارے کے سارے من وعن بیان نہیں کیے۔ ان کا مقصد محض روایت کرنا نہ تھا، بلکہ علمی بحث ومباحثہ تھا، جو بعض اوقات کچھ عبارات کے حذف کرنے کا مقتضی ہوتا ہے اور چند مسائل پر ہی اکتفاء کرنا پڑتا ہے، نیز اس میں وہ ترتیب ملحوظ رکھنا بھی ضروری نہیں ہوتا، جو اصل مصدر میں ہے جہاں سے وہ عبارت لی گئی ہے۔ جدید ترتیب عملی لحاظ سے اصل کے مقابلے میں زیادہ مؤثر ہوتی ہے، لیکن اس کے باوجود امام شافعی کا ان ابواب کو بیان کرنا ایک دوسری واضح دلیل ہے، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ امام شافعیؒ اپنی اس کتاب کی تدوین میں امام محمدؒ کی تالیفات سے پوری طرح متأثر ہیں۔

﴿۳۸۰﴾ سحنون ۱۷ کی کتاب المدونه، امام مالک کی موطا کے بعد فقہ مالکی میں پہلی کتاب شمار ہوتی ہے۔ اس کا اصل نسخہ المدونة الأسدية ہے، جسے اسد بن فرات نے ابن قاسم سے حاصل کر کے مدوّن کیا تھا۔ اپنے شیوخ اور تلامذہ سے امام محمد بن حسن کے تعلق پر گفتگو کرتے ہوئے میں بیان کر چکا ہوں کہ اسد نے جب امام مالکؒ کے پاس جانے کے لیے سفر کیا اور ان کے حلقۂ درس میں بیٹھے تو امام مالکؒ نے محسوس کیا کہ ان کا یہ شاگرد تفریعِ مسائل اور فرضی مسائل میں دلچسپی رکھتا ہے۔ تب انہوں نے اسد بن فرات کو عراق جانے کی نصیحت فرمائی، چنانچہ اسد، امام محمد بن حسن کے پاس پہنچے، ایک طویل مدت تک آپ سے وابستہ رہے اور آپ سے عراقی فقہ حاصل کی۔ یہ فقہ

عملی مسائل کے ساتھ ساتھ بہت سے فرضی مسائل کی بھی جامع تھی، اور یہ فرضی مسائل ممکن الوقوع تھے۔

اس کے بعد امام محمدؒ سے حاصل کردہ فقہی مسائل کے بارے میں امام مالک کا نقطۂ نظر معلوم کرنے کی غرض سے اسد نے مدینہ منورہ کا رخ کیا۔ وہاں پہنچ کر اسد کو معلوم ہوا کہ اس شہر کے عالم، یعنی امام مالکؒ اپنے خالقِ حقیقی سے جا ملے ہیں، پھر اسد نے امام مالکؒ کے شاگردوں کی تلاش شروع کی تاکہ اپنا مقصد حاصل کریں۔ مدینہ منورہ کے فقہاء نے انہیں مشورہ دیا کہ وہ مصر جائیں، جہاں امام مالکؒ کے تین نامور شاگرد ہیں جو ان کی خواہش اور مقصد پورا کر سکتے ہیں۔

﴿۳۸۱﴾ اسد مجبوراً مصر روانہ ہوئے اور وہاں ابن وہب سے ملے، مگر اسد کو ان کے ہاں سے وہ چیز نہ ملی جس کے وہ متلاشی تھے، چنانچہ انہیں چھوڑ کر وہ اشہب ۱۸ سے ملے، مگر وہ اسد کے فتوے کا جواب اپنے قول کے مطابق دیتے تھے نہ کہ امام مالکؒ کے قول کے مطابق۔ چنانچہ انہیں بھی اسد نے چھوڑ دیا اور عبدالرحمٰن بن قاسم کی طرف روانہ ہوئے۔ عبدالرحمٰن تقریباً بیس سال امام مالک سے وابستہ رہ چکے تھے، اور انہوں نے امام مالک کے علاوہ جن دیگر علماء سے کسبِ فیض کیا تھا، ان میں لیث بن سعد، ۱۹ اور عبدالعزیز بن ماجشون ۲۰ شامل تھے، وہ اپنی ایک مستقل رائے رکھتے تھے اور آزادانہ اجتہاد کرتے تھے، ۲۱ یا انہوں نے بعض آراء میں اپنے استاذ سے اختلاف کیا ہے۔

﴿۳۸۲﴾ اسد نے عراق سے حاصل کردہ مسائل کے بارے میں ابن قاسم سے جو جوابات حاصل کیے، ان کی چار اقسام ہیں:

اوّل: وہ مسئلہ جس کے بارے میں ابن قاسم کو یقین تھا کہ اس بارے میں امام مالک کی روایت ہے تو وہ اس سے امام مالک کی روایت ہی بیان کرتے تھے۔

دوم: وہ مسئلہ جس کے بارے میں امام مالک سے روایت کا گمانِ غالب ہوتا تو اس کے بارے میں کہتے: ”میرا خیال ہے یا میرا گمان ہے، یا میں سمجھتا ہوں“۔

سوم: وہ مسئلہ جس کے بارے میں نہ امام مالک سے یقینی طور پر، اور نہ گمانِ غالب کے طور پر ہی کوئی

روایت انہیں یاد ہوتی، البتہ اس کی کوئی نظیر یاد ہوتی تو وہ اس کے بارے میں امام مالکؒ کی طرح حکم لگاتے تھے۔

چہارم: وہ مسئلہ جس کے بارے میں امام مالکؒ سے نہ کوئی روایت اور نہ اس کی کوئی نظیر ہی یاد ہوتی تو اس میں امام مالکؒ سے حاصل کردہ علم کی روشنی میں غور وفکر کر کے اجتہاد کرتے اور جس نتیجے پر پہنچتے، اسے بیان کر دیتے تھے۔۲۲

﴿۳۸۳﴾ اسد نے ابن قاسم سے جوابات لیے اور ان کا ایک نسخہ مصر میں چھوڑ کر قیروان روانہ ہو گئے۔ اسد کے سوالات اور عبدالرحمٰن بن قاسم کے جوابات سے **الأسدیہ** وجود میں آئی۔ قیروان میں سحنون، اسد کے حلقۂ علم میں بیٹھے اور ان سے ان کی **مدوّنہ** حاصل کی، لیکن اس میں أخال اور أظن جیسے الفاظ کی بناء پر لوگوں نے اس کی قدر و قیمت پر کلام کرتے ہوئے اسے مشکوک بنا دیا ہے، اور اسد پر الزام لگایا ہے کہ انہوں نے آثار اور اسلاف کے طریقۂ ظن اور رائے کو ترک کر دیا ہے۔

سحنون نے **الاسدیہ** میں موجود ظن کی توثیق حاصل کرنے کا ارادہ کیا، اور اسے لے کر ابن قاسم کے پاس پہنچے اور اسے ان کے سامنے پیش کیا، نیز خواہش ظاہر کی کہ وہ **الاسدیہ** کو ان سے سن لیں۔ ابن قاسم نے سحنون کی خواہش کا احترام کرتے ہوئے اسے پورا کیا، اور امام مالک کی طرف جن روایات کی نسبت میں شک یا گمان تھا، انہیں **الاسدیہ** سے حذف کر دیا۔

سحنون اس حال میں قیروان لوٹے کہ وہ اسد سے حاصل کردہ **الاسدیہ** میں تصحیح وتہذیب کر چکے تھے، اور اس کے بارے میں کامل اطمینان حاصل کر چکے تھے۔ اب لوگ اسد کو چھوڑ کر سحنون کی طرف متوجہ ہو گئے۔ سحنون نے اپنی کتابوں کی طرف توجہ دی، ترتیب وتہذیب کے لحاظ سے بار بار ان پر نظرِ ثانی کی، ان میں ان مسائل کا اضافہ کیا جنہیں امام مالک کے کبار اصحاب کے برعکس ابن قاسم نے برقرار رکھا تھا، ان کے ابواب میں حدیث وآثار کا اضافہ کیا۔ ان سب کا مجموعہ سحنون کا وہ **مدوّنہ** ہے جو **موطا** کے بعد فقہ مالکی کا اصل اوّل شمار ہوتا ہے۔۲۳

﴿۳۸۴﴾ اس طرح پتا چلتا ہے کہ اسد نے امام محمدؒ بن حسن شیبانی سے جن مسائلِ فقہ کا علم حاصل

کیا تھا، وہ کس طرح فقہ مالکی کے اصل ثانی کی تدوین کا سبب بنے۔ یہ **مدوّنہ** عملی فقہ اور فرضی فقہ کی جامع ہے اور تبویب و ترتیب اور تفریع کے لحاظ سے بھی اس پر امام شیبانی کی کتابوں کے منہج کی چھاپ نمایاں ہے۔

جو شخص بھی امام محمدؒ کی **الاصل** اور سحنون کی **مدوّنہ** کا مطالعہ کرے گا، وہ ترتیبِ مسائل اور ابواب میں واضح مشابہت محسوس کیے بغیر نہیں رہے گا۔ اسی طرح بعض مسائل کے بیان میں الفاظ تک میں تقریباً مکمل اتفاق محسوس کرے گا۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اسد نے جو مسائل حاصل کیے تھے، یہ وہی تھے جن پر امام محمدؒ کی کتب مشتمل ہیں۔ اس کی ایک مثال **السلف فی الصناعات** ۲۴ کے عنوان کے تحت **مدوّنۃ** کی یہ عبارت ہے: ''امام مالکؒ کا اس آدمی کے بارے میں کیا قول ہے جو کاریگر سے طشت، یا پانی پینے کا برتن، یا قمقمہ، یا ٹوپی، یا موزے، یا نمدہ، یا زین، یا بوتل، یا پیالہ، یا کوئی ایسی چیز بنواتا ہے جسے لوگ بازاروں میں تیار کرتے ہیں، مثلاً برتن اور گھریلو سامان جسے لوگ بازار میں کاریگر سے بنواتے ہیں۔ اگر ان میں سے کسی نے مخصوص و متعین چیز بنانے کا آرڈر دیا، اور اس کے لیے طویل مدت مقرر کی اور اس کی اصل قیمت ادا کرنے کے لیے بھی ایک مدت مقرر کر دی، تو جو ادائیگی پہلے کر دی ہے، وہ پیشگی ادائیگی ہوگی، یا اس سے سودا فاسد ہو جائے گا؟ کیونکہ اس نے اس قیمت کی ادائیگی کے لیے لمبی مدت مقرر کی ہے، یا یہ پیشگی ادائیگی نہ ہوگی اور ایک قسم کی بیع ہی ہوگی؟ امام مالک کے نزدیک ایسا کرنا جائز ہے''۔

اب **الأصل** کی **کتاب البیوع والسلم** ۲۵ کی اس عبارت سے موازنہ کیجیے: ''جب کوئی آدمی کاریگر کو آرڈر دے کر موزے، یا ٹوپی، پانی پینے کا برتن یا پیالہ، قمقمہ، یا تانبے کا کوئی برتن بنوائے اور ان میں سے کسی خاص چیز کو بنانے کی شرط لگا دے اور اس کے لیے کوئی مدت مقرر نہ کرے تو کاریگر جب اسے بنا کر فارغ ہو جائے تو آرڈر دینے والے کو اختیار ہے کہ خریدے، چاہے نہ خریدے، کیونکہ اس نے ایک چیز کو دیکھے بغیر خرید لیا تھا۔ اگر اس نے اس کی مدت کا تعین کر دیا تھا اور معروف و متعین چیز بنانے کا آرڈر دیا تھا، اور تانبے کے معلوم وزن کی شرط لگائی تھی تو یہ بیع سلم (کسی سودے کی پیشگی قیمت ادا کرنے) کی طرح ہوگی جو کہ جائز ہے اور خیار نہ ہوگا''

[یعنی آرڈر دینے والے کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ خرید لے اور چاہے تو نہ خریدے]۔

ان دونوں عبارتوں میں الفاظ اور مفہوم کا باہمی توافق صاف نظر آتا ہے۔ اگر کچھ اختلاف نظر آتا ہے تو اس کی وجہ یہ احتمال ہے کہ اسد نے بعض مسائل کی عبارتوں میں تبدیلی کر دی ہو، تاکہ سوال کی صورت میں ان کی وضاحت ہو سکے۔ بعض اضافی الفاظ کے سلسلے میں بھی سحنون نے کردار ادا کیا ہے، لیکن اس کے باوجود یہ کوئی عیب کی بات نہیں ہے۔ فقہ مالکی میں دوسرے اصل کی حیثیت کی حامل مـدوّنـہ، جسے مالکیہ کے ہاں انتہائی بلند مقام حاصل ہے، امام محمد کی کتب میں مدوّن مسائل سے متاثر ہے اور ان مسائل کا تاثر لیے ہوئے ہے، جو اسد نے امام محمدؒ سے حاصل کیے تھے۔

﴿۳۸۵﴾ امام محمدؒ کے منہج تدوین فقہ کے مطابق فقہِ شافعی اور فقہِ مالکی کی تدوین، پھر ان تینوں مذاہب کی اشاعت و ترویج اور تیسری صدی کے اوائل سے فقہاء کے ہاں ان کے معتبر و متداول ہونے کی وجہ سے بعد میں آنے والے تمام مذاہب کے فقہاء کے لیے آسانی پیدا ہوگئی۔ ان فقہاء کے سامنے وہ مثال موجود تھی جسے سامنے رکھ کر تدوین و تالیف کی جا سکتی تھی، اگرچہ بعد میں آنے والے فقہاء نے پہلے کی تمام آراء کو اختیار نہیں کیا۔

اس بات کی وضاحت کر دینا بھی مناسب ہوگا کہ امام احمد بن حنبل سے فقہی تالیفات منقول نہیں ہیں، صرف چند فتاویٰ اور حدیث میں ان کی ضخیم مسند منقول ہے۔

امام احمد بن حنبلؒ کی جانب منسوب فقہ میں ان کے بعد آنے والے ان فقہاء نے تالیفات کیں، ٢٦ جنہوں نے ان کی فقہ کو دوسرے ائمہ پر ترجیح دی، تاہم ان فقہاء نے بھی اپنے سے پہلے دیگر مذاہب کی تالیفات کو مدنظر رکھا، اور انہی خطوط پر تدوینِ فقہ کی جو ان سے پہلے مدوّنین متعین کر چکے تھے۔

بلا مبالغہ کہا جا سکتا ہے کہ امام محمدؒ کی تصانیف تمام مذاہب فقہ کی کتب کے لیے بنیاد ہیں۔ ٢٧ یقیناً امام محمدؒ کی تدوین فقہ وہ چراغ ثابت ہوئی جس نے تمام مذاہب کے فقہاء کے سامنے راستہ روشن کر دیا۔ اس طرح فقہ مدوّن کر کے اسے محفوظ کر دیا گیا۔ زمانہ گزرنے کے ساتھ ساتھ تدوین

فقہ ترقی کے مراحل طے کرتی رہی، حتیٰ کہ یہ علمی میراث حیرت انگیز حد تک عظیم فقہی سرمائے کی حامل بن گئی اوراس نے ایسی تشریعی اور شاندار فکری میراث کی حیثیت اختیار کرلی جس کی مثال انسانیت نے اپنی طویل تاریخ کے دوران میں نہ دیکھی تھی۔

﴿۳۸۶﴾امام محمد کی کتب، اگر تمام مذاہب کی کتب کے لیے بنیاد کی حیثیت رکھتی ہیں، تو امام محمدؒ خود بھی تدوین فقہ کے حوالے سے ایسے جلیل القدر اثرات کے حامل ہیں جو آپ سے پہلے کسی کے حصے میں نہیں آئے۔ یہ ایک ایسی چیز ہے جسے تقابلی تدوین فقہ کا نام دیا جاسکتا ہے۔ امام محمدؒ نے موطا اور الحجة میں حجازی اور عراقی فقہ کو انتہائی مہارت اور امانت کے ساتھ فلسفیانہ انداز میں مدوّن کیا ہے۔ ایسا طرزِ تدوین ان سے پہلے نہیں ملتا۔ ایسا طرزِ تدوین امام موصوف کے بعد آنے والے ان فقہاء کے لیے چراغِ راہ ثابت ہوا، جنھوں نے اختلافاتِ فقہاء پر قلم اٹھایا۔ ابن جریر طبری، بدایة المجتهد میں ابن رشد، المغنی میں ابن قدامہ حنبلی اور البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الامصار میں احمد بن یحییٰ بن مرتضیٰ اسی چشمۂ صافی سے سیراب ہوئے ہیں۔

السیر الکبیر اور فقہ اسلامی میں اس کا کردار

﴿۳۸۷﴾امام محمد کی کتاب السیر الکبیر تو اپنی مثال آپ ہے۔ اس موضوع پر امام موصوف کے علاوہ کسی دوسرے فقیہ نے ایسی تالیف یادگار نہیں چھوڑی۔

اس کا مطلب یہ نہیں کہ امام محمدؒ نے اپنی یہ کتاب از خود اختراع کی ہے۔ یہ ایک معروف حقیقت ہے کہ امام محمدؒ نے بعض ایسے فقہاء کے سامنے زانوئے تلمذ تہہ کیا تھا جنھوں نے ''سیَر''، یعنی قانون بین الممالک پر اظہار خیال کیا تھا، مثلاً امام ابوحنیفہؒ، امام ابویوسفؒ اور امام اوزاعیؒ، تاہم اس موضوع پر ان ائمہ سے جو کچھ منقول ہے، وہ محدود مسائل پر مشتمل ہے۔ اس موضوع پر نہایت مفصل اور اس کے تمام پہلوؤں پر حاوی کوشش امام محمد کی تالیف کردہ یہی کتاب ہے، اس لیے بجا طور پر پوری دنیا میں امام موصوف قانون بین الممالک کے فکری رہنما اور بانی قرار پائے۔

امام محمد نے اپنی اس کتاب کا آثار واحادیث پر مبنی مواد اپنے دور کے علماء، فقہاء اور محدثین سے حاصل کیا تھا۔ یہ مواد وہ اساس و بنیاد تھا، جس پر امام محمدؒ نے اپنی نوعیت کے سب پہلے شاندار کارنامے کی بنیاد رکھی۔ یہ امام موصوف کے علم کی وسعت، فکر کی گہرائی اور وسعتِ نظر، نیز تفصیل، تبویب اور تفریع میں مہارت کا منہ بولتا ثبوت ہے۔

﴿۳۸۸﴾ امام محمدؒ سے پہلے علماء نے جن امہات المسائل پر گفتگو کی ہے اور جن مسائل کو امام موصوف نے اپنی اس کتاب میں پیش کیا ہے، ان سب کا سرسری جائزہ لینے سے ہم پر یہ حقیقت منکشف ہوتی ہے کہ السیر الکبیر ایسا کارنامہ ہے جس پر ملتِ اسلامیہ بجاطور پر فخر کر سکتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شریعت اسلامیہ کی روشنی میں قانون بین الممالک کے تمام پہلو اس کتاب میں انتہائی باریک بینی کے ساتھ سموئے ہوئے ہیں۔

امام اوزاعیؒ کی کتاب السیر جسے امام شافعیؒ نے الام۲۸ میں روایت کیا ہے، اور امام ابو یوسفؒ کا اس پر ردّ ہے۔۲۹ یہ دونوں السیر الکبیر سے مقدم شمار ہوتی ہیں، لیکن یہ دونوں کتابیں انتہائی تھوڑے مسائل پر گفتگو کرتی ہیں، جو یہ ہیں: ''غنیمت کی تقسیم اور اس سے چوری کرنے کے مسائل، دارالحرب میں حدود جاری کرنے کا مسئلہ، مسلم کے بعض احوال جب کہ وہ دارالحرب میں داخل ہو، مستأمن کے احوال جب کہ وہ دارالاسلام میں داخل ہو، مرتد کے ذبیحے کا مسئلہ، بچے کو قیدی بنانے کا مسئلہ، مدبّرہ (جو لونڈی اپنے آقا کی وفات کے بعد آزاد ہو جائے) اور امّ ولد (وہ لونڈی جس کے بطن سے اس کے آقا کا بچہ پیدا ہو) کا مسئلہ اور لونڈی کا مسئلہ۔

السیر الکبیر جن مسائل پر مشتمل ہے، وہ بہت زیادہ ہیں۔ ان مسائل کے عنوانات کی فہرست اس بات کی قطعی دلیل ہے جس کی طرف میں نے ابھی اشارہ کیا ہے۔ یہ کتاب امام محمدؒ کا ایک منفرد کارنامہ ہے، مزید براں امام موصوف قانون بین الممالک کے قواعد وضوابط وضع کرنے میں اس قانون کے ماہرین سے سبقت لے گئے ہیں۔ آپ نے قانون بین الممالک کے ایسے اَدق اور پیچیدہ مسائل بیان کیے ہیں جن سے پہلے کوئی آگاہ نہ تھا، صرف دور حاضر میں ان پر لکھا گیا ہے۔ یہ کتاب ہماری فقہی میراث میں بالعموم اور امام محمدؒ کی تالیف کردہ کتب میں بالخصوص ایک

متأثر کن عامل کی حیثیت رکھتی ہے۔

﴿۳۸۹﴾ **السیر الکبیر** کا آغاز رباط (راہِ خدا میں سرحدی پہرہ) کی فضیلت سے ہوتا ہے، گویا اس عنوان سے آغاز کر کے امام موصوف دعوتِ اسلام کے طریق کو یقینی بنانے کے لیے ہر وقت تیار رہنے اور مسلمانوں کے علاقے پر ہونے والی ہر جارحیت کا جواب دینے کے لیے ہمہ وقت تیار رہنے کی اہمیت بیان کرنا چاہتے ہیں۔ اس کے بعد امام موصوف امراء وحکّام کے وصایا اور تاکیدی احکام کی طرف منتقل ہوتے ہیں کہ جب وہ کسی لشکر کو روانہ کریں تو اسے کیا ہدایات دیں، نیز امیر لشکر کا تعین لازمی ہے اور اس میں کن شرائط واوصاف کا ہونا ضروری ہے اور امیر لشکر کو بتایا جائے کہ لشکر کے حوالے سے اس کی ذمہ داریاں کیا ہیں اور اسی طرح لشکر پر اپنے امیر کے حوالے سے کیا ذمہ داریاں ہیں؟

اس کے بعد امام موصوف نے جہاد کے لیے متحرک ہونے کے افضل اوقات، پرچموں کے رنگوں اور لڑائی کے وقت دعا، گھوڑے کی برکت اور جہاد کے لیے اس کی اہمیت، دورانِ جنگ میں گھنٹیاں بجانے اور آوازیں بلند کرنے کی کراہیت پر گفتگو فرمائی ہے۔ اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ دورانِ جنگ میں عمامے باندھے جائیں۔ اَشہر حُرم، یعنی حرمت والے مہینوں (رجب، ذوالقعدہ، ذوالحجہ، محرم) میں جنگ کرنے کا حکم بیان کیا ہے۔

ایک باب امام موصوف نے ان مسائل کے لیے قائم کیا ہے: عرب بدوؤں کی ہجرت، جنگ کے دوران میں مشرک سے تعلق اور اس کے تحائف کو قبول کرنا، مقابلے کے لیے دعوتِ مبارزت، جس نے جنگ کرتے ہوئے اپنے آپ کو مار ڈالا، ذی رحم محرم کو قتل کرنا، مقتولوں پر رونا، دشمنوں کے سر کاٹ کر حکمرانوں کے پاس لے جانا، اسلحہ اور شہسواری، غزوۂ حنین کے موقع پر مسلمانوں کو پیش آنے والے حالات، جنگ ایک دھوکا ہے، میدانِ جنگ سے راہِ فرار اختیار کرنا، جو شخص دارالحرب میں اسلام قبول کرلے، زخمیوں کا علاج، سونے کی ناک بنوانا، معاہدین کے اموال، مشرکین کا مسجد میں داخلہ، عورتوں کا حمام میں داخل ہونا، اجرت دے کر جہاد کرانا، مشرکین کے برتنوں، ان کے ذبیحوں اور ان کے کھانے کا حکم۔

﴿۳۹۰﴾ ایک مستقل باب امام محمدؒ نے اس حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے خاص کیا ہے:

أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا اله الا الله فإذا قالوها فقد عصموا مني دماء هم وأموالهم الا بحقها وحسابهم على الله (مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں لوگوں سے جنگ کرتا رہوں، یہاں تک کہ وہ اس بات کا اقرار کرلیں کہ اللہ کے سوا کوئی اِلٰہ نہیں ہے۔ پس اگر وہ اس کا اقرار کرلیں، تو یقیناً انہوں نے مجھ سے اپنے خون اور اپنے مال محفوظ کر لیے، اِلاّ یہ کہ ان پر حق ثابت ہو جائے اور ان کا حساب اللہ کے ذمے ہے)۔ یہ حدیث بیان کرنے کے بعد امام موصوف نے وضاحت کی ہے کہ یہ مشرکین اور بت پرستوں کے ساتھ خاص ہے۔ اس کے بعد حکمرانوں کے ساتھ مل کران کی قیادت میں جہاد کرنے پر گفتگو فرمائی ہے، ان لوگوں کی وضاحت کی ہے جن کے لیے صرف خُمس اور صدقہ حلال ہے۔ کن چیزوں میں حکمران کی اطاعت لازم ہے اور کن میں لازم نہیں ہے۔ مردوں کے ساتھ مل کر عورتوں کے جہاد میں حصہ لینے اور جنگوں میں ان کے شریک ہونے کی گنجائش کس حد تک ہے اور کس حد تک نہیں۔ لشکر کے آخری حصے والا جب اپنی سواری کے ساتھ لوگوں کے آخر میں پایا جائے تو اس کا کیا حکم ہے؟ سجدۂ شکر، صلوۃ الخوف، شہید اور اس کے ساتھ برتاؤ، ان لوگوں کی نماز جو چھاؤنی کی طرف جاتے ہیں اور دشمنانِ دین پر حملے کا ارادہ رکھتے ہیں، آزاد مسلمان، بچے، عورت، غلام اور ذمی کے امان دینے، ان کے امان دینے کے بعد مشرکین کو نقصان پہنچانے، امانِ مشروط، اہل حرب میں سے مُستأمن جس چیز کی تصدیق کرے اور جس کی تصدیق نہ کرے، وہ حربی خاتون جو کسی مسلمان مرد کے ساتھ نکلے اور مسلمان کہے کہ میں نے اسے قید کرلیا ہے، جبکہ خاتون کہے کہ میں امان لے کر آئی ہوں۔ امان کب ہوتی ہے اور کب نہیں ہوتی؟ حربی کے امان لیے بغیر حرم میں داخل ہونے کا قضیہ، مشکوک امان، امان میں اختیار، فدیہ کسے کہتے ہیں اور کسے نہیں کہتے، حربی کا مسلمانوں کے کیمپ میں پناہ لینے، سفیر کو امان دینے، ایک سریے کا اہل قلعہ کو امان دینا، پھر دوسرے سریے کا اس میں شامل ہو جانا، سفیر کو اور مُستأمن کو اس وقت پناہ دینا جب اس بات کا اندیشہ ہو کہ وہ مسلمانوں کے راز افشا کر دیں گے، اہل قلعہ کو کوئی مسلمان اجرت پر یا بغیر اجرت کے پناہ دے، حکمران کی اجازت کے بغیر اور اس کی ممانعت کے

باوجود امان دینا، ان اہل حرب سے جنگ کرنے کا حکم جب وہ کسی مسلمان کے حکم پر قلعے سے نیچے اتر آئیں۔ یہ سارے امور زیر بحث لائے گئے ہیں۔

﴿۳۹۱﴾ امان سے متعلق تمام احکام ومسائل بیان کرنے کے بعد، درج ذیل عنوانات کے تحت انفال، یعنی اموالِ غنیمت کو موضوع بحث بنایا ہے۔

انفال کے مسائل، نفل کا مفہوم اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے مخصوص نفل، دارالحرب میں غنیمت، وہ انعام (نفل) جو امیر لشکر کے حکم کی وجہ سے باطل ہو جاتا ہے اور جو باطل نہیں ہوتا، امیر لشکر کا انعام، بعض کو انعام دینا اور بعض کو نہ دینا، قتل کرنے سے جو سلب (مقتول کافر کا مال) لازم ہوتا ہے اور جو لازم نہیں ہوتا، اہل ذمہ، عورتوں، غلاموں اور دیگر لوگوں کے لیے انعام کا حکم، انعام میں حصہ داری، نا معلوم انعام، لڑنے والے کافر کو قتل کرنے سے انعام کا استحقاق اور جب اختلاف ہو جائے تو استحقاق کا ختم ہونا، کافر کو قتل کرنے سے کتنا سَلَب جائز ہے اور کتنا ناجائز، خوارج سے چھینے ہوئے مال سے انعام، انعام کیسے ملے گا اور کیسے نہیں؟ اسلحے کی صورت میں انعام، مال غنیمت حاصل کرنے کے بعد انعام، کسی مخصوص چیز میں غنیمت کا حکم، دو لڑنے والے لشکروں کو انعام دینے کا حکم، جب امیر کسی ایک فرد کو سارا انعام دے دے، انعام میں بعض کو بعض پر ترجیح دینا، دارالحرب میں اجرت لینا، رقم اور ہبے کی صورت میں انعام کا حکم۔

(۳۹۲) انفال کے مسائل بیان کرنے کے بعد مندرجہ ذیل عنوانات کے تحت مالِ غنیمت کی تقسیم پر گفتگو فرمائی ہے:

گھوڑے اور پیدل مجاہدین کے دو حصے، دارالحرب میں گھوڑے کے دو حصے، دارالاسلام میں گھوڑے (سواری) کے دو حصے اور مالِ غنیمت میں شرکت، دارالحرب میں گھوڑ سوار مجاہدین کا دخول اور ان میں سے جنہیں کفار سے غصب کردہ مال سے حصہ دیا جائے گا، اجارہ عاریہ اور وقف، دارالحرب میں جس چیز میں سوار کا حصہ ہوگا اور جس میں نہیں ہوگا، گھوڑے کے مالک اور مقاسم کے مابین اختلاف کی صورتیں، کسے عطیہ دیا جائے گا اور کسے نہیں دیا جائے گا، تقسیمِ غنیمت کا طریقہ اور اس کا بیان، جو مال غنیمت تقسیم ہو جانے کے بعد پہنچے، دارالحرب میں کھانے پینے کی چیزوں کا

حکم، قیدیوں کو قتل کرنے اوران پر احسان کرنے کا حکم، فئے کا حکم، دارالحرب میں تقسیمِ غنائم کا حکم، ان غنائم کی تقسیم کا حکم جن میں غلطی واقع ہوئی ہو، ان غنائم کی قیمتیں جن کے مالکوں کو حاکم دستبردار کردے، خمس کی تقسیم، وہ عیب جو تقسیم کے بعد یا اس سے پہلے اس میں پایا جائے، تقسیم کرنے والے کے لیے اپنے لیے کیا چیز لینا جائز ہے اور کیا ناجائز ہے؟ جو مسلم دارالحرب سے مال لے کر نکلے تو کس مال میں اس کی پڑتال کی جائے گی اور کس میں نہیں، غنائم کی فالتو چیزوں کا حکم، قیدیوں، غلاموں اور آزاد افراد کی صورت میں غنائم کا حکم، غنیمت میں شرکت کا حکم، دارالحرب میں حاصل کیے جانے والے کس مال میں سارے لشکر والے شریک ہوں گے اور کس میں نہیں؟، تاجروں وغیرہ کے لیے مال غنیمت کا حکم، مال غنیمت سے چوری کرنے اور حصوں کی خرید وفروخت کا حکم، قیدیوں اوران کے اخراجات کا حکم، غنائم اور مال فئے میں شہادتوں کا باب۔

﴿۳۹۳﴾ مذکورہ مسائل کی وضاحت کے بعد امام موصوف نے فدیہ، بعض اصول جنگ، دارالحرب (مسلمانوں سے برسرِ جنگ ملک) میں احکامِ اسلام کے نفاذ کے ساتھ درج ذیل فقہی مسائل پر گفتگو کی ہے:

کھانے پینے اور چارے جیسی حاصل کردہ چیزوں کی باہمی خرید وفروخت، جو شخص زادِ راہ اور سواری نہ رکھتا ہو اور جسے حج کے لیے آنے جانے میں زادِ راہ کی ضرورت ہو اور اس مدت میں اہل وعیال کے لیے اخراجات فراہم کرنے کا محتاج ہو، اس پر حج فرض نہیں ہے، اہل حرب سے ہدیہ لینے کا حکم، کس چیز سے احتراز کرنا چاہیے اور کس سے نہیں، دارالحرب سے لکڑی کاٹنا، دارالحرب میں حاصل شدہ نمک جیسی چیزوں اور قیدیوں کا حکم، دارالحرب کے باشندوں میں سے اسلام قبول کرنے والوں کا حکم، مسلمانوں سے پناہ طلب کرنے والوں کا حکم جو اہل حرب سے مال حاصل کریں، پھر اس کو جمع رکھیں، مشرکین کا مسلمانوں پر غلبہ حاصل کر کے ان کے اموال پر قبضہ کرنا، پھر اس پر مسلمانوں کا دوبارہ غلبہ حاصل کر لینا، وہ قیدی غلام جسے کوئی آدمی خریدے، پھر وہ اقرار کرے کہ اس کا مالک یہ نہیں، کوئی اور ہے، کس فدیے میں مصلحت ہوتی ہے اور کس میں نہیں ہوتی، اس آدمی کے فدیے کا حکم جو اپنے اہلِ خانہ کے پاس واپس پہنچ جائے جبکہ مسلمان اس پر غلبہ پالیں

اور جو واپس نہ پہنچے، غلام کے فدیے کا حکم، قیمت کے بدلے میں لیے ہوئے غلام کی خریداری کا حکم، دارالحرب میں محفوظ کر لینے کے باوجود جو مال فئے نہیں بنتا، قیدی غلام کے فدیے کے بارے میں وکالت کا حکم، کس چیز کو دارالحرب میں لے جانا پسندیدہ ہے اور کس کا لے جانا پسندیدہ نہیں ہے۔ اہلِ حرب میں سے کسے قتل کرنا مکروہ ہے؟ مسلمانوں کا مشرکین سے تعاون لینا اور مشرکین کا مسلمانوں سے تعاون لینا، موٹے اور باریک ریشم کی کراہت، شراب پینے اور خنزیر کا گوشت کھانے پر مجبور کیے جانے والے کا حکم، اہل حرب کے پانی کی رسد منقطع کرنے، ان کے قلعوں کو جلانے اور ان پر توپیں نصب کرنے کا باب، دارالحرب میں ان چیزوں کی حلت جن کی دارالاسلام میں حرمت ہوتی ہے، دارالحرب کے باشندوں کا مسلمان قیدی کے ساتھ کیسا طرزِ عمل جائز ہے، جب مسلمان قیدی کو وہ مجبور کریں تو ان کے ساتھ وہ کیسا رویہ اختیار کر سکتا ہے اور کیسا اختیار نہیں کر سکتا، اہلِ اسلام کا اہلِ شرک کے ساتھ مل کر اہل شرک سے جنگ کرنے کا حکم، اہل حرب کے لیے کون سے کنائس، مندروں اور شراب کی بیع کرنا جائز نہیں ہے، مسلمان دشمن کے ساتھ کیسا رویہ اپنا سکتے ہیں اور کیسا نہیں، آزاد لوگوں اور غلاموں کا فدیہ بذریعہ مال اور آزاد قیدیوں کا باہمی تبادلہ، چھوٹے بڑے قیدیوں کے بارے میں باہمی تبادلے کا باب وغیرہ۔

﴿۳۹۴﴾ اس کے بعد امام محمد نے معاہدۂ صلح، اہل ذمہ، مُستأمنین اور مرتدین کے احکام بیان کیے ہیں اور دارالحرب میں اسلام کے بعض احکام کی وضاحت کی ہے، تفصیل درج ذیل ہے:

معاہدۂ صلح کا باب (مشرکین کے ساتھ مصالحت ہو جانے کے بعد ان سے جنگ کرنے کی گنجائش رہتی ہے یا نہیں؟ معاہدۂ صلح میں مشرکین کا فدیہ، کون سی چیز مشرکین سے چھیننا ممنوع ہے اور کون سی ممنوع نہیں ہے؟ مسلمانوں اور مشرکین کے زیرِ تحویل قیدیوں کا حکم، معاہدۂ صلح وغیرہ کی شرائط، اہلِ حرب سے نکاح جو دارالاسلام میں جائز نہیں ہوتا، دارالحرب میں قیدی اور مستأمن سے شادی کرنا، کون سے مستأمنین اور اہل ذمہ کی مدد کرنا لازم ہے؟، حاکم وقت کا لشکر کے ساتھ دارالحرب میں داخل ہونا، جبکہ امان لے کر اہلِ حرب کا لشکر بھی اس کے ساتھ داخل ہو، اس وقت کا بیان جب مُستأمن اپنے اہلِ خانہ کی طرف لوٹنے پر قادر ہو اور جب قادر نہ ہو، دارالحرب میں

مسلمان مستأمن کا اہل حرب کے ساتھ معاملہ، مقتولوں کی میراث کا حکم جب کہ یہ معلوم نہ ہو کہ پہلے کون قتل ہوا ہے؟ قیدیوں اور گم شدہ افراد اوران کے مال کا حکم، اہل حرب اور اہل اسلام میں سے قاتل کی میراث کا حکم، اس مرتد کا حکم جس کے ساتھ اس کی اولاد دارالحرب میں موجود ہو، مرتدین کا کون سا معاملہ موقوف ہوگا؟ اورکون سا موقوف نہ ہوگا؟ مرتدین کے بارے میں فیصلہ کیسے ہوگا؟ مسلمانوں میں سے مرتد ہونے والے اور معاہدین میں سے عہد توڑنے والے کا حکم، مرتدین وغیرہ کا دارالحرب میں مشرکین عرب سے شفعہ کا حکم، کس پر قیدی کا اطلاق ہوگا، اور کس پر نہ ہوگا؟ اور مسلمان ہونے کی وجہ سے آزاد ہوگا یا آزاد نہ ہوگا؟ کس کے خلاف مرتد ہونے کی گواہی دینا جائز ہے اور کس کے خلاف ناجائز ہے؟ جو مرتد حد کا مرتکب ہو، دارالحرب میں مستأمن اور قیدی کی کفالت کا حکم، اہل حرب اور اہل ذمہ کے درمیان گواہی اور وصیت میں فرق، اسلام قبول کرتے وقت جو کچھ آدمی کے پاس ہو وہ اسی کی ملکیت ہوگا، حربی جو امان لے کر دارالاسلام میں قیام پذیر رہتا ہے، دارالحرب میں موجود کس جائیداد کا وہ مالک ہوگا اور کس کا مالک نہ ہوگا؟ راہِ خدا میں وصیت اور وقف کا حکم، راہِ خدا میں مال کی وصیت کرنے کا حکم، زندگی اور صحت کی حالت میں وقف ہونے کا حکم۔

﴿۳۹۵﴾ امام شیبانی نے اپنی کتاب **السیر الکبیر** کا خاتمہ عشور، جزیے، خراج، جنگ کے آغاز سے قبل دعوتِ اسلام کے وجوب اور بعض قیدیوں کے قبول اسلام کے ان ابواب پر کیا ہے:

اہلِ حرب (مسلمانوں سے برسر جنگ ملک) سے عشور وصول کرنے کا باب، باب الجزیہ، اہل حرب، مسلمانوں اور اہلِ ذمہ سے عشور کی وصولی کا باب، معادن (مثلاً کوئلے کی کانوں وغیرہ) میں خُمس (پانچواں حصہ) کا باب، دارالحرب اور معاہدۂ صلح والی سرزمین سے حاصل ہونے والے دفینے کا باب، کس حکمران کو اختیار ہے کہ وہ قیدیوں کو قتل کر دے، یا انہیں فوجیوں میں تقسیم کر دے اور دشمن کی زمین کو خراجی قرار دے، اس سے خراج قبول کرنے کا باب، کافر کے قبولِ اسلام پر مسلمان کی تصدیق کا باب، دارالحرب میں مسلمان کی کس بارے میں تصدیق کی جائے گی اور کس میں نہ کی جائے گی؟ حربی کب ذمی بن جاتا ہے؟ کس بناء پر آدمی مسلمان قرار پاتا ہے کہ اس سے

قتل اور قید کی سزائیں ساقط ہو جاتی ہیں۔ قیدی بچے اور بچی کا قبولِ اسلام، استبراء کا باب، ان اہل ذمہ قیدیوں کا باب جنہیں فروخت کیا جا سکتا ہے، غلام کا امان لے کر دارالحرب سے نکلنے اور مسلمان یا ذمی کی حیثیت سے نکلنے کا باب، اس غلام کے بارے میں باب جو قبولِ اسلام کی وجہ سے آزاد ہو جائے گا اور جو آزاد نہیں ہوگا۔

﴿۳۹۶﴾ یہ ابواب جو کتاب **السیر الکبیر** میں بیان ہوئے ہیں، ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام شیبانی نے اپنی اس کتاب میں مختلف نوعیت کے بہت سے ایسے مسائل و معاملات پیش کیے ہیں جو حالتِ صلح و جنگ میں غیر مسلموں اور مسلمانوں کے باہمی تعلقات سے متعلق ہیں اور انہیں ایسے انداز میں پیش کیا ہے کہ آپ سے پہلے اس انداز میں کسی دوسرے نے پیش نہیں کیا۔ اس موضوع پر امام اوزاعیؒ، امام ابو یوسفؒ اور امام ابو حنیفہؒ سے یادگار مواد امام محمدؒ کے تحریری و تالیفی مواد کے مقابلے میں نہ ہونے کے برابر ہے۔

ان کے علاوہ بہت سے دیگر موضوعات ہیں جو ان میں سے بعض عنوانات سے سرسری تعلق رکھتے ہیں، انہیں بھی ان عنوانات کے ذیل میں بیان کر دیا ہے۔ یہ کتاب جیسا کہ اس کے تعارف میں بیان کیا جا چکا ہے، مختلف فقہی ابواب کے تحت مسائلِ فقہ کی کثیر تعداد پر مشتمل ہے۔

قابل غور امر یہ ہے کہ اس کتاب کا آغاز جہاد کے لیے تیار رہنے کی اہمیت سے متعلق گفتگو سے کیا گیا ہے، اس کے بعد اصولِ جنگ اور اسلام میں جنگ کی غرض و غایت، غنائم اور قیدیوں سے متعلق آثار، اہل ذمہ، اہل صلح اور برسرِ جنگ لوگوں سے مسلمانوں کے تعلقات، نقضِ معاہدات، جنگی جرائم اور سفیروں کے حقوق، مسلمانوں اور غیر مسلموں پر دارالحرب اور دارالاسلام میں احکام کے نفاذ پر لکھا گیا ہے۔

یہ کتاب اپنی اس صورت میں ربط و تسلسل پر مبنی فکری منہج سے مزین ہے، اور اس کا ہر عنوان اپنے بعد کے عنوان کی صحت پر مبنی ہے۔ اگرچہ بیچ بیچ میں بعض فقہی مسائل کی طرف اشارے بھی موجود ہیں۔

﴿۳۹۷﴾ امام محمدؒ کا یہ کارنامہ جس میں وہ نہ صرف سابق فقہاء میں منفرد ہیں، بلکہ میرے علم کی حد

تک آپ کے بعد بھی کسی فقیہ نے ایسا کارنامہ انجام نہیں دیا۔اس لحاظ سے کتاب السیر الکبیر اپنی اہمیت کے پیش نظر ایک ایسے مستقل تحقیقی مطالعے کی متقاضی ہے جو صرف اسی موضوع کے ساتھ خاص ہو۔توقع تھی کہ امام محمدؒ کا تحریر کردہ یہ مواد بعد میں آنے والے فقہاء کو اس موضوع کو اہمیت دینے اور اس پر تصنیف و تالیف کرنے کے لیے آمادہ کرے گا، مگر افسوس کہ ہمیں کوئی ایسا فقیہ نظر نہیں آتا جس نے سیر (قانون بین المما لک) پر کوئی مستقل کتاب لکھی ہو۔امام محمدؒ کے بعد اس موضوع پر تحریر کردہ سارا مواد سیر یا جہاد کے عنوان کے تحت کتب فقہ میں چند مختصر فصلوں پر مشتمل ہے جن میں عموماً غنائم، اسلاب، شہداء اور قیدیوں کے چند احکام بیان کیے گئے ہیں۔یہی وجہ ہے کہ ہماری فقہی میراث میں امام محمدؒ کی یہ کتاب وہ منفرد و یکتا کارنامہ ہے جو حالتِ صلح و جنگ میں مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان تعلقات کے احکام کو پوری شرح وبسط کے ساتھ پیش کرتی ہے۔

ہارون الرشید نے کتاب السیر الکبیر کو بجا طور پر اپنے دور حکومت کا قابل فخر کارنامہ قرار دیا تھا۔یہ ایک حقیقت ہے کہ اس دور میں پوری دنیا، بین المما لک تعلقات سے متعلق اس کتاب جیسے کسی علمی کارنامے سے خالی نظر آتی ہے۔اس دور سے قطع نظر ہماری فقہی میراث میں اس جیسی کتاب نظر نہیں آتی۔یہ کتاب اب تک اسلامی قانونی فکر کا وہ قابلِ فخر کارنامہ ہے کہ جس پر جتنا فخر کیا جائے، کم ہے۔

وضعی قانون کے یورپی اور غیر یورپی تمام ماہرین نے اس کتاب کی اہمیت اور خصوصی قدر و قیمت تسلیم کی ہے، چنانچہ انہوں نے اس کے تراجم کی طرف توجہ دی ہے اور اس سے استفادہ کیا ہے۔اسی طرح اقوامِ متحدہ نے بھی اس کی اہمیت تسلیم کرتے ہوئے اپنے ذیلی ادارے یونیسکو کی جانب سے فرانسیسی زبان میں اس کا ترجمہ کرایا،۳۰ اور اب یہ کتاب بین الاقوامی حیثیت اختیار کر چکی ہے۔اگر یہ کتاب نہ ہوتی تو ہماری فقہی میراث میں اس موضوع پر کوئی ایسا کارنامہ نہ ہوتا، جو بین المما لک تعلقات کے میدان میں ہمارے فقہاء کے عظیم کارنامے کے اعتراف پر غیر مسلموں کو مجبور کرتا۔۳۱

مذکورہ بحث کا نتیجہ یہ ہے کہ کتاب السیر الکبیر امام محمدؒ کے کارناموں میں سے وہ دائمی و مستقل کارنامہ ہے جو فقہ اسلامی میں امام موصوف کے مقام و مرتبہ اور اس پر آپ کی دسترس کو نمایاں کرتا ہے۔

امام محمدؒ کا فقہی مکاتبِ فکر کے درمیان قربت پیدا کرنا

﴿۳۹۸﴾ امام محمدؒ کا تیسرا فقہی کارنامہ، فقہی مکاتب فکر (Schools of Thought) کو ایک دوسرے کے قریب لانے کی صورت میں سامنے آتا ہے۔ امام موصوف کا یہ کارنامہ اپنے اثرات کے اعتبار سے تدوین فقہ اور بین الممالک تعلقات پر آپ کے تصنیفی کارنامے سے کسی طرح کم نہیں ہے۔

بلاشبہ فقہی مکاتبِ فکر کے ظہور پذیر ہونے، اور لوگوں کی جانب سے ان کی تقلید سے قبل، اسلامی فقہی تاریخ مکاتبِ فقہ اور فقہی نظریات سے آشنا ہو چکی تھی۔ ان مکاتب میں دوسری صدی ہجری کے آغاز میں، بالخصوص اہم تر کوفے اور مدینے کے مکاتیبِ فکر تھے۔

جیسا کہ میں اس سے قبل اشارہ کر چکا ہوں کہ مدرسۂ کوفہ یا کوفے کے مکتبِ فکر کا منہج عراق میں نئے نئے واقعات کے رونما ہونے، نیز تمدنی اور سیاسی اسباب کی وجہ سے رائے اور قیاس میں وسعت کی طرف میلان رکھتا تھا۔ ان نت نئے واقعات و مسائل اور اسباب نے فقہائے عراق کو منطق اور دیگر فقہاء سے علمی بحث وجدل میں سب سے زیادہ مشغول کر رکھا تھا، جبکہ مدرسۂ مدینہ کا منہج اثر وحدیث پر اکتفاء کرنے اور رائے کے استعمال سے خوف پر مبنی تھا، تاہم بعض فقہاء رائے کا استعمال بھی کرتے تھے۔ اس کا سبب یہ تھا کہ مدینے میں نئے مسائل و واقعات بہت کم رونما ہوتے تھے، نیز فقہائے مدینہ کے پاس آثار و احادیث کا کثیر ذخیرہ موجود تھا۔ علاوہ ازیں مدینہ سیاسی مسائل و واقعات کے مرکز (عراق) اور ان کے نتیجے میں فکری جھگڑوں سے دور تھا۔

حقیقت یہ ہے کہ امام محمدؒ سے قبل ان دونوں مدارس، یا مکاتبِ فکر سے وابستہ فقہاء بہت سے مسائل کے بارے میں باہمی ملاقاتوں میں بحث و مباحثہ کرتے تھے، یہ ملاقاتیں خاص طور پر حج

کے موقع پر ہوتی تھیں۔ بیان کیا جاتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ جب بھی مدینہ تشریف لے جاتے، امام مالک کثرت سے ان کے ساتھ فقہی مذاکرے کرتے تھے۔ یہ بھی روایت ہے کہ ایک بار لیث بن سعد نے امام مالکؒ کو دیکھا کہ وہ پسینے سے شرابور ہیں۔ ان سے دریافت کیا کہ میں آپ کو پسینے سے شرابور دیکھ رہا ہوں۔ امام مالک نے جواب دیا: ''میں ابوحنیفہؒ کے ساتھ علمی مذاکرہ کرتے ہوئے پسینہ پسینہ ہو گیا ہوں، وہ یقیناً بہت بڑے فقیہ ہیں''۔۳۲ یہ باہمی ملاقاتیں اور علمی مذاکرے دونوں مکاتبِ فکر کے فقہی رجحانات ومیلانات کو باہم قریب لانے میں نتیجہ خیز ثابت نہ ہوئے۔ ان دونوں مکاتبِ فکر کے درمیان اختلافات جاری رہے، جن کا دائرہ تنگ کرنے، یا ان کا خاتمہ کرنے کے لیے کوشاں کسی شخصیت کی ضرورت تھی، تا آنکہ امام محمدؒ میدانِ عمل میں آئے۔ آپ وہ فقیہ ہیں جنہوں نے ان دونوں مکاتبِ فکر کے درمیان قربت پیدا کی اور ان سے وابستہ فقہاء کے درمیان اختلاف کی خلیج کو محدود کر دیا، قطع نظر اس سے کہ یہ مشہور مذاہبِ اَربعہ کے ائمہ کے درمیان اتصال وتعلق کی کڑی بن جائے۔ یہ اسی کا اثر تھا کہ آپ کی مساعی تقریباً تمام فقہاء کے درمیان قربت پیدا کرنے کا عمومی ذریعہ بن گئیں۔

﴿۳۹۹﴾ لیکن سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ عظیم کردار انجام دینے کے لیے امام محمدؒ کے لیے راہ کیوں کر ہموار ہوئی کہ یہ کردار ادا کرنے میں آپ فقہ اسلامی کی تاریخ میں منفرد نظر آتے ہیں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ امام محمدؒ کی زندگی حصول علم کے لیے انتہائی کوشش اور جدوجہد پر شاہد ہے، علم کے حصول کے لیے آپ نے دور دراز کے سفر کیے، اسی طرح آپ کی زندگی درس و تدریس، علم کی نشر واشاعت اور اس کی جمع وتدوین میں جذبۂ صادق سے عبارت تھی۔ اپنے طلبہ پر شفقت ومہربانی اور حصولِ علم کے لیے ان کی حوصلہ افزائی آپ کی بڑی اخلاقی صفت تھی۔ اس مقصد کے لیے جس طرح آپ نے خود اپنے دور کے بہت سے ائمہ کی طرف سفر کیا اور ان سے علم حاصل کیا، اسی طرح طلبہ کے ایک جم غفیر نے آپ کے سامنے زانوائے تلمذ تہہ کیا، ان میں سے بعض تو امامت اور اجتہادِ مطلق کے مرتبے پر فائز ہوئے۔

امام محمدؒ اپنے دور کے علماء سے ربط وتعلق کے دوران میں جو کچھ سنتے، جس مسئلے میں ان سے

گفتگو اور بحث و مباحثہ کرتے، اسے مدوّن کر لیتے تھے۔ اس کے برعکس سابق فقہاء اپنے روابط اور باہمی ملاقاتوں کے دوران میں ایسا نہیں کرتے تھے، ان کے درمیان محض زبانی مذاکرے ہوتے، مگر ان کے نتیجے میں کوئی چیز ضبطِ تحریر میں نہیں لائی جاتی تھی۔ امام محمدؒ نے انتہائی شوق اور گہرائی کے ساتھ ہر چیز کو تحریری شکل دی۔ آپ کا یہ عمل فقہاء کے اختلافِ مسالک کے باوجود ان کی آراء کا یکجا قابلِ اعتماد ریکارڈ بن گیا۔ امام محمدؒ نے اپنے سفروں کے دوران میں جو کچھ مدوّن کیا تھا، اسے آپ کے شاگردوں نے آپ سے حاصل کیا اور یہی اس کی اشاعت و ترویج کا سبب بنا، نیز ان فقہی مکاتبِ فکر کو جن کی پیشوائی دوسری صدی میں قائم تھی، ایک دوسرے کے قریب لانے کا سبب بنا، کیونکہ امام محمد کی تدوینِ آراء فلسفیانہ تقابل پر مبنی تھی۔ اس تقابل نے فقہی مکاتبِ فکر کے درمیان قربت پیدا کی، اور بالعموم ان کے درمیان میل جول کے مواقع پیدا کر دیے۔

امام محمدؒ سفر کر کے امام مالکؒ کے پاس مدینے پہنچے اور ان سے موطا روایت کی۔ اس کے بعد جب آپؒ عراق واپس آئے اور اہلِ عراق کے سامنے امامِ مدینہ اور دیگر فقہاء و علماء کے حلقہ ہائے درس سے جو کچھ سنا تھا، اور جو کچھ مدوّن کیا تھا، بیان کیا تو لوگ کثرت سے آپ کے حلقۂ درس میں شریک ہونے لگے، یہاں تک کہ جگہ تنگ پڑ گئی۔ جب آپ امام مالکؒ کے علاوہ دیگر علماء سے روایت بیان کرتے تو بہت کم لوگ اسے قبول کرتے تھے، حتیٰ کہ اس سلسلے میں روایت ہے کہ ۳۳ امام محمدؒ نے اس طرزِ عمل پر لوگوں کو ڈانٹا اور اہلِ عراق کو الزام دیا کہ وہ اپنے اصحاب کے مقام سے واقف نہیں ہیں۔ ممکن ہے، ڈانٹنے کی یہ روایت صحیح نہ ہو، تاہم یہ اس امر کی دلیل ضرور ہے کہ اہلِ عراق امام مالکؒ کی احادیث رغبت و شوق سے سنتے تھے، اور انہوں نے امام محمدؒ سے وہ سب کچھ حاصل کر لیا جو آپ نے اپنے استاذ (امام مالک) سے روایت کیا تھا۔ اس طرح مدینے کے فقہی مکتبِ فکر کے آثار اہلِ عراق میں عام ہو گئے اور انہوں نے سنن و اخبار کی معرفت حاصل کر لی جس سے وہ قبل ازیں ناواقف تھے، لہٰذا یہ چیز اہلِ عراق کے ہاں رائے کے رجحان میں کمی اور حجازیوں اور عراقیوں کی فقہ کے درمیان قربت کا باعث بنی۔

﴿۴۰۰﴾ امام محمدؒ نے نہ صرف امام مالکؒ یا اہلِ مدینہ سے روایت کی، بلکہ آپ فقہائے شام سے بھی

وابستہ رہے اوران سے روایت کی جو اپنی فقہ میں اہل مدینہ، بالخصوص امام اوزاعی کے زیادہ قریب تھے، اسی طرح امام محمدؒ مکہ مکرمہ، یمامہ، خراسان اور بصرے کے علماء کے ساتھ وابستہ رہے، جیسا کہ میں امام محمد کے شیوخ اور تلامذہ کے ساتھ آپ کے تعلق پر گفتگو کے دوران میں بیان کر چکا ہوں۔ ان علماء میں سے بعض ایسے تھے جو فقہ اور اس کے مسائل کی تفریع سے دلچسپی کے مقابلے میں جمعِ حدیث اور روایتِ حدیث میں زیادہ معروف تھے۔ امام محمدؒ نے جو کچھ اپنے شیوخ اور اپنے معاصر علماء سے حاصل کیا تھا، اسے اپنے علمی حلقات میں بیان کرتے رہتے تھے، اسی لیے اہلِ عراق امام موصوف کو فقہ میں اپنا مرجع اوّل شمار کرتے تھے، حتیٰ کہ آپ کے شیخ امام ابو یوسف کی زندگی میں بھی آپ کی یہی حیثیت تھی۔ امام شیبانی کی آراء اور مرویات لوگوں میں پھیل گئیں۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ مختلف فقہی نظریات ومیلانات میں مزید قرب پیدا ہوا۔

﴿۴۰۱﴾ امام محمد نے اگر اہل عراق کو محدثین کی فقہ اور اس کے دلائل منتقل کیے تو اہل مدینہ کو علمی بحث ومباحثہ اور مکالمے کی صورت میں اہل عراق کی فقہ اور ان کا منہج بھی منتقل کیا۔ یہ اس وقت ہوا جب امام موصوف نے بہت سے فقہی مسائل میں اہلِ مدینہ سے مباحثہ ومکالمہ کیا تھا۔ اس مباحثہ ومکالمہ نے اہل مدینہ کو اہل عراق کی فقہ سے آگاہی حاصل کرنے کا موقع فراہم کیا، لہٰذا اہلِ مدینہ نے ان کے بارے میں وہ کچھ جان لیا جس سے وہ ناواقف تھے۔ بلاشبہ انہوں نے اہل عراق کی فقہ سے استفادہ کرنے کی کوشش کی، یا اس سے متأثر ہوئے۔

میں اس باب میں امام محمد سے ملاقات کے لیے اسد بن فرات کے سفر کرنے، آپ کی خدمت میں حاضری دینے اور آپ سے ان کے اخذِ مسائل کی طرف اشارہ کر چکا ہوں، نیز یہ کہ جس طرح مصر پہنچ کر انہوں نے عبدالرحمٰن بن قاسم سے، امام محمدؒ سے حاصل کردہ مسائل کے بارے میں امام مالکؒ کی رائے دریافت کی، اور یہ مسائل اور ان کے بارے میں ابن قاسم کے جوابات لے کر اسد قیروان پہنچے، اور یہ کہ سحنون کی اصل مدوّنہ یہی ہے جسے فقہ مالکی میں موطا کے بعد اصل اوّل شمار کیا جاتا ہے۔

ہمیں یہ معلوم ہے کہ امام مالکؒ فقہ تقدیری کی طرف مائل نہیں تھے، جس کی دلیل یہ ہے کہ

انہوں نے اسد بن فرات کے بکثرت فرضی مسائل کے بارے میں سوالات کرنے پر انہیں عراق چلے جانے کا مشورہ دیا، تو یہ ممکن ہے کہ مالکی فقہ جو موطا پر مشتمل ہے، اسلاف نے فقط اسی کتاب کی روشنی میں اسے ایک دوسرے کو منتقل کیا ہو۔ موطا وہ کتاب ہے جس میں فقہ تقدیری کا اہتمام نہیں کیا گیا، بلکہ اس کا اعتماد آثار واخبار پر ہے۔ ہوسکتا ہے کہ امام مالکؒ کے کسی مسئلے میں توقف کرنے اور لاأدری (میں نہیں جانتا) کہنے کا اصل سبب یہی ہو، کہ انہیں اس مسئلے کے بارے میں کوئی اثر نہ ملا ہو جس کی بنیاد پر فتویٰ دیتے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ مالکی فقہ کی بنیاد فقط موطا پر ہے، اس لیے ممکن ہے کہ اس مذہب کے خدوخال اور اصول ایسے وضع کیے گئے ہوں جو اس کے امام کے زمانے کے بعد متعارف ہونے والے اصول اور خدوخال کے علاوہ ہوں، لیکن اس سلسلے میں اسد بن فرات کی کاوش نے اس مذہب میں فقہ تقدیری اور تفریع کی بڑی مقدار کا نمایاں صورت کے ساتھ اضافہ کر دیا۔ اس نے مالکی فقہاء کے سامنے رائے اور قیاس کا وسیع دروازہ کھول دیا تھا۔ اس کے بعد وہ فرضی مسائل بنانے میں مشغول ہو گئے اور واقعات کو تصور کرنے میں حد سے تجاوز کر گئے۔ اسد بن فرات کی کاوشوں کے نتیجے میں مالکی فقہ کے خدوخال اور اصول، فقہ حنفی کے خدوخال اور اصول سے قریب ہو گئے۔ اسی طرح امام محمد نے اہل مدینہ کے آثار وآراء کی میراث فقہ حنفی کی جانب منتقل کی، جس سے آخر الذکر میں رائے اور قیاس کی پہلی سی شدت باقی نہ رہی، اور بعض اوقات نصوص کے ظاہری مفہوم کا اعتبار کیا جانے لگا۔ اس طرح اہل مدینہ اور اہل عراق کے میلانات ونظریات ایک دوسرے میں اگرچہ خلط ملط تو نہ ہو سکے، مگر ان میں باہمی قربت ضرور پیدا ہوئی۔

﴿۴۰۲﴾ امام محمد کا کردار صرف یہیں ختم نہیں ہو جاتا کہ آپ نے مدینہ وکوفہ کے دونوں مکاتبِ فکر کو ایک دوسرے کے قریب کر دیا، بلکہ آپ کے کردار نے مذہبِ شافعی اور مذہبِ حنبلی کو بھی متاثر کیا، تاہم یہ تاثیر بالواسطہ تھی۔

امام شافعیؒ نے امام محمدؒ کے ساتھ وابستگی اختیار کرنے سے قبل دیہات میں رہ کر شاعری اور لغت سیکھی تھی۔ اس کے بعد علمائے مکہ ومدینہ، بالخصوص امام مالک سے علم حاصل کیا اور ان سے

موطا روایت کی۔ امام شافعیؒ روزگار کی تلاش میں یمن پہنچے اور جب ان پر عباسیوں کے خلاف سرگرمیوں میں ملوث ہونے کا الزام لگایا گیا تو وہ عراق کوچ کر گئے۔ امام محمدؒ کی سفارش پر وہ اس الزام کی پاداش میں موت کے گھاٹ اترنے سے بچ گئے، پھر انہوں نے امام محمدؒ کی شاگردی اختیار کی، اور آپ سے عراقی فقہ حاصل کی۔ اگر امام شافعیؒ کا یمن میں رہنا ہی مقدر ہوتا اور وہ عراق کوچ کر کے امام محمدؒ کے ساتھ وابستگی اختیار نہ کرتے تو یقیناً امام شافعیؒ کی زندگی بالکل مختلف ہوتی، اور وہ فکر اسلامی کی تاریخ میں اپنے شاندار عہد کی بنیاد نہ رکھ سکتے۔

بلاشبہ امام شافعیؒ ایک طویل عرصے تک امام محمدؒ کے حلقۂ درس میں بیٹھے۔ اگرچہ متعین طور پر ہمیں معلوم نہیں کہ کتنا عرصہ انہوں نے آپ کی صحبت میں گزارا، تاہم امام شافعیؒ نے امام محمدؒ کے علم و فضل کا جس انداز میں اعتراف کیا ہے، اس سے پتا چلتا ہے کہ استاذ شاگرد کے درمیان یہ تعلق ایک طویل عرصے تک رہا اور شاگرد نے اپنے استاذ سے اتنا کسب فیض کیا کہ جس کی بناء پر وہ یہ کہنے کے قابل ہوئے کہ اگر امام محمد نہ ہوتے تو میرے لیے حصول علم کے وہ مواقع میسر نہ آتے جو آپ کی وجہ سے میسر آئے،۳۴ نیز کہتے ہیں کہ "علم فقہ کے حصول میں امام محمدؒ میرے سب سے بڑے محسن ہیں،۳۵ دو آدمیوں کے ذریعے اللہ نے میری مدد فرمائی، علم حدیث میں ابن عیینہ کے ذریعے اور علم فقہ میں امام محمدؒ کے ذریعے"۔۳۶

امام شافعیؒ امام محمدؒ کی تعریف میں رطب اللسان نظر آتے ہیں ۳۷ جو اس بات کی دلیل ہے کہ شاگرد اپنے استاذ سے انتہائی محبت رکھتا ہے اور آپ کی علمی قابلیت کی وجہ سے آپ کو بڑا انسان قرار دیتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ استاذ کا اپنے شاگرد کی سوچ میں نمایاں اثر نظر آتا ہے۔

امام محمدؒ، امام شافعیؒ اور ان کی علمی صلاحیت کو قدر کی نگاہ سے دیکھتے تھے، ان سے شفقت سے پیش آتے تھے اور یکے بعد دیگرے اپنے اصحاب سے ان کے لیے رقم جمع کرتے تھے تا کہ وہ حصولِ علم اور اس کے لیے وقف رہنے سے دل برداشتہ نہ ہو جائیں۔ اس طرح امام شافعیؒ نے ہر لحاظ سے عراقی فقہ پر عبور حاصل کر لیا، جبکہ حجازی فقہ وہ اس سے پہلے حاصل کر چکے تھے، چنانچہ ان کے ہاں ان دونوں مکاتب فقہ کا اجتماع ہو گیا، اس کے ساتھ ساتھ وہ بھرپور حافظے کی حامل دماغی صلاحیت

اور آزاد فکر سے بھی بہرہ مند تھے، انہوں نے ایک الگ فقہی نقطۂ نظر اپنایا، جو ان کی طرف منسوب ہوا۔ ان کا یہ فقہی مسلک فقہ حجازی اور فقہ عراقی دونوں کے خدوخال کا جامع تھا۔ یہ خدوخال باہمی قربت رکھتے تھے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا ہے۔

ابن عبدالبر کے مطابق امام شافعیؒ، امام محمدؒ کی بدولت ہی بدرِ کامل بنے۔۳۸ا اس کا مطلب یہ ہوا کہ امام شافعیؒ جس قدر امام محمدؒ سے متأثر ہوئے، اس قدر کسی اور استاذ سے نہیں، اور یہ بات بالکل درست ہے کیونکہ درجۂ اجتہاد پر فائز ہونے کے باوجود امام شافعی پر امام محمدؒ کے فقہی نظریات کا غلبہ ہے۔۳۹ا امام محمدؒ کے اصول پر گفتگو کرتے ہوئے میں یہ بتا چکا ہوں کہ امام شافعیؒ بہت سے ان اصولی مسائل میں امام محمد کے ساتھ متفق ہیں جن میں آپ نے اپنے شیخ امام ابوحنیفہؒ سے اختلاف کیا ہے۔ مختصر یہ کہ بنیادی طور پر فقہ شافعی فقہ عراقی، بالخصوص فقہ محمد سے مختلف نہیں ہے۔ تدوینِ فقہ اور فقہی آراء کے منہج کے اعتبار سے امام شافعی کے چھوڑے ہوئے علمی آثار میں پوری طرح اس کا اثر نمایاں ہے، اور یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ مذاہب کے ظہور پذیر ہونے کے دور میں فقہاء کے درمیان باہم گہرا ربط و تعلق پایا جاتا تھا۔

﴿۴۰۳﴾ جہاں تک امام احمد بن حنبل کا معاملہ ہے تو ان کے بارے میں بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے امام محمد کے سامنے زانوئے تلمذ تہہ نہیں کیا۔ امام محمد کی وفات کے وقت امام احمدؒ کی عمر پندرہ برس تھی۔ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ امام احمدؒ بن حنبل اپنی علمی زندگی کے آغاز میں حدیث اور جمع حدیث کی طرف طبعاً دلچسپی نہیں رکھتے تھے۔ شاید یہی وجہ ہے کہ ابن جریر طبری اپنی کتاب **اختلاف الفقهاء** میں انہیں فقیہ شمار نہیں کرتے، اور ابن عبدالبر نے اپنی کتاب **الانتقاء** میں امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی اور ان کے بڑے بڑے شاگردوں تک اپنی گفتگو کو محدود رکھا ہے اور امام احمدؒ کا ذکر نہیں کیا۔ اس سے قطع نظر کہ امام احمدؒ بن حنبل نے کوئی فقہی کتاب تالیف نہیں کی، ان کا سارا علمی ورثہ ان کی ضخیم مسند اور بعض فتاویٰ ہیں، لیکن ان کے بارے میں مروی ہے کہ جب ان سے دریافت کیا گیا کہ وہ یہ دقیق مسائل کہاں سے لاتے ہیں؟ تو انہوں نے جواب دیا: ''محمد بن حسن کی کتب سے''،۴۰ا مگر اس روایت کی صحت مشکوک ہے، کیونکہ ایک دوسری روایت اس سے

متعارض ہے، جو یہ ہے: ''عاصم بن عاصم ثقفی نے کہا کہ میں ابوسلیمان جوزجانی کے پاس موجود تھا۔ اس دوران میں ان کے پاس امام احمدؒ بن حنبل کا خط پہنچا جس میں انہوں نے لکھا تھا کہ اگر وہ، یعنی ابوسلیمان جوزجانی، امام محمدؒ کی کتب کو روایت کرنا ترک کر چکے ہیں، تو ہم آپ سے حدیث سننے کے لیے آئیں گے''۔ ابوسلیمان نے اس کے جواب میں اسی رقعے کی پشت پر امام احمدؒ کو لکھا: ''نہ تو تمہارا ہمارے پاس آنا ہماری قدرومنزلت میں اضافہ کرے گا، اور نہ تمہارا نہ آنا ہی ہمارے مرتبے میں کمی کا باعث ہوگا، کاش! میرے پاس ان کتب کا بہت بڑا حصہ ہوتا جنہیں میں اجروثواب کی نیت سے روایت کرتا''۔[۴۱]

حسن التقاضی میں مذکور ہے[۴۲] کہ امام احمدؒ بن حنبل نے فرمایا: ''میں سب سے پہلے امام ابویوسف کے پاس گیا اور ان سے حدیث لکھی۔ اس کے بعد میں دیگر لوگوں کی خدمت میں حاضر ہوا، ابویوسف مجھے ابوحنیفہ اور محمد سے زیادہ پسند تھے''۔

امام محمدؒ کی کتب اور ان کی آراء کے بارے میں امام احمدؒ سے منقول ان کا یہ متضاد و مضطرب نقطۂ نظر ان ساری روایات کو مشکوک بنا دیتا ہے۔ میرے نزدیک راجح امر یہی ہے کہ امام احمدؒ سے منقول جن روایات میں تالیفاتِ محمدؒ کی تعریف کی گئی ہے اور ان سے امام احمدؒ کے استفادے کا ذکر ہے، وہ روایات صحیح نہیں ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ امام احمدؒ کا فقہی رجحان امام محمدؒ کے فقہی رجحان سے مختلف ہے۔ مزید براں اہل رائے فقہاء کے بارے میں جو الزامات پھیلا دیے گئے تھے، ان کی وجہ سے محدّثین ان سے متنفر ہو گئے تھے۔ ان محدثین سے صادر ہونے والی آراء واقوال سب میں اہل رائے کو ضعفِ حدیث، یا اس میں غلط بیانی، یا نص اور اثر کے بجائے دین میں اپنی رائے اور خواہشِ نفس سے کام لینے کے ساتھ متہم کیا گیا ہے۔

﴿۴۰۴﴾ امام احمدؒ بن حنبل نے امام شافعیؒ کی شاگردی اختیار کی اور ان سے تحصیل علم کی، جب کہ امام شافعیؒ نے امام محمدؒ سے استفادہ کیا تھا۔ اس لحاظ سے امام احمدؒ، امام محمدؒ کے فکرودانش سے مستفید ہونے والوں میں شمار ہوتے ہیں، اگرچہ یہ استفادہ بالواسطہ ہے۔

شرح نہج البلاغہ (جلد اوّل)[۴۳] میں مذکور ہے کہ ''اسلام کا ہر فقیہ حضرت علی کرم اللہ

وجہ' کا محتاج ہے اوران کی فقہ سے استفادہ کرنے والا ہے''۔ اس کے بعد اس بات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے حضرت علیؓ کی فقہ ان کے شاگردوں کے شاگردوں سے حاصل کی ہے۔ پھر ابن ابی الحدید کہتے ہیں کہ اصحاب ابوحنیفہ، مثلاً امام ابویوسف اور امام محمد وغیرہ نے براہ راست امام ابوحنیفہؒ سے کسبِ فیض کیا، جبکہ امام شافعیؒ نے امام محمد سے پڑھا، لہٰذا فقہ شافعی کا مرجع فقہ ابی حنیفہ ہی ہے۔ امام احمد بن حنبلؒ نے امام شافعیؒ سے پڑھا تو اس طرح فقہ حنبلی کا مرجع ومرکز بھی فقہ ابی حنیفہ ہی قرار پاتا ہے۔

اس وضاحت سے یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ فقہ محمدؒ کا فقہ ابن حنبل پر اثر ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ابن حنبلؒ کے استاذ امام شافعیؒ نے امام محمد سے فقہ کی تعلیم حاصل کی تھی۔ اس لحاظ سے امام محمدؒ نے چاروں مشہور مذاہب میں بہت زبردست اثرات مرتب کیے، ان کے درمیان قربت پیدا کردی اوران کے فقہاء کے درمیان اختلاف کا دائرہ تنگ کر دیا۔ اس طرح امام موصوف نے تاریخ فقہ اسلامی میں وہ منفرد کردار ادا کیا، جو آپ سے پہلے کسی دوسرے فقیہ نے انجام نہیں دیا تھا۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ امام محمدؒ بن حسن درحقیقت زیتون کی ایسی شاخ ہیں جو خوب پھیل گئی ہو اوراس کے تنے پر مختلف ہاتھوں نے باہم مصافحہ کیا اوراس کے سائے تلے علماء ومحدثین کے مناہج نے ایک دوسرے سے استفادہ کیا۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ مختلف رجحانات اور متعدد نظریات کے درمیان مزید قربت پیدا ہوئی۔ ان کے اصول میں وحدت وہم آہنگی پیدا ہوئی، اور اختلاف ان اصولوں پر تطبیقات کی حد تک محدود ہو کر رہ گیا۔

امام محمدؒ نے فقہی مکاتبِ فکر کو ایک دوسرے کے قریب لانے میں جو کردار ادا کیا، اس میں اس بات کا اضافہ کیا جاسکتا ہے کہ فقہی مکاتبِ فکر کو باہم قریب کرنے کے سلسلے میں امام موصوف کی یہ مساعی، جن کے نتیجے میں پوری اسلامی دنیا کے طول وعرض میں فقہ کی اشاعت وترویج ہوئی، فقہ اسلامی کے ضمن میں آپ کا ایک اور کارنامہ ہے۔

امام محمدؒ کی خاص آراء

﴿۴۰۵﴾ امام محمد کا چوتھا کارنامہ، آپ کی خاص فقہی آراء ہیں۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ امام محمدؒ مستقل رائے رکھنے والے ایک مجتہد فقیہ ہیں۔ آپ اصول وفروع میں کسی کی تقلید نہیں کرتے، جیسا کہ گزشتہ بحث میں بطور نتیجہ یہ بات سامنے آچکی ہے۔ جو فرد ایسی شخصیت کا حامل ہو، اس کی آراء میں لازماً وزن ہوگا، اور ان کی تائید ہوگی، کیونکہ ان کا صدور ایک پختہ فکری رائے کی حامل امین ہستی سے ہوا ہے۔ اسی بناء پر یہ اس آزاد انسانی اندازِ فکر کا خاص اسلوب ہے جس کا علم کے ارتقاء اور انسانیت کی ترقی میں ایک خاص حصہ رہا ہے، اور کتنے ہی ادوار گزر جانے کے باوجود اس کی شادابی اور اثر انگیزی پورے تسلسل کے ساتھ قائم ہے۔

امام محمدؒ نے ہمارے لیے آراء ونظریات کی وہ عظیم اور شاندار دولت اپنے پیچھے چھوڑی ہے، جو پوری تفصیل اور جامعیت کے ساتھ عبادات ومعاملات پر مشتمل ہے۔ یہ آراء امام موصوف کے بعد لکھنے والے فقہاء وشارحین کی کتابوں میں آج تک موجود ہیں اور آئندہ بھی باقی رہیں گی۔ ان شاء اللہ۔ یہ اس بات کی علامت ہیں کہ امام محمدؒ ایک فقیہ، مجتہد اور بین الاقوامی سطح کے عالم تھے۔

درحقیقت ہمارے نامور فقہاء کی آراء اور ان کے نظریات روحِ شریعت اور اس کی نصوص سے ماخوذ ہیں۔ ان کا کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے انتہائی گہرائی سے ان نصوص کو سمجھا، ان میں وسعت وکشادگی کا مظاہرہ کیا، وسیع النظری سے کام لیا اور انسانیت کے لیے قانون سازی کی۔ اس بناء پر وہ اس علمی تاریخ کی شاہراہ کے سنگِ میل قرار پائے جو حق کی متلاشی اور اس کی تشہیر کرتی ہے، خیر کی طالب ہوتی ہے اور دنیا وآخرت میں بندگانِ خدا کے مصالح کے لیے کوشاں اور سرگرم عمل رہتی ہے۔

﴿۴۰۶﴾ امام شیبانی کی فقہی آراء کی کثرت اور تنوع کے باوجود ہمارے بعض متقدمین کے نزدیک وہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کی آراء کے پائے کی نہیں ہیں، چنانچہ ان فقہاء کی رائے ہے کہ فتویٰ علی الاطلاق اولاً امام ابوحنیفہ کے قول کے مطابق، ثانیاً امام ابو یوسف کے قول کے مطابق دیا

جائے، اس کے بعد امام محمد کے قول کے مطابق، اس کے بعد امام زفر اور حسن کے قول کے مطابق۔ بعض یہ کہتے ہیں کہ جب کسی مسئلے میں امام ابوحنیفہ ایک طرف ہوں اور صاحبین دوسری طرف، تو مفتی کو اختیار ہے کہ کسی ایک فریق کے قول کے مطابق فتویٰ دے، لیکن پہلی بات ہی صحیح ہے، بشرطیکہ مفتی مجتہد نہ ہو۔[۴۴]

بعض فقہاء کی رائے یہ ہے کہ عبادات کے بارے میں فتویٰ مطلقاً امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق ہوگا اور یہ چیز تتبع سے ہی معلوم ہوسکتی ہے، جب تک ان سے کوئی روایت منقول نہ ہو، مثلاً مخالفت میں کوئی قول نہ ہو، جیسا کہ ماء مستعمل (استعمال شدہ پانی) کے پاک ہونے کے بارے میں ہے۔ ذوی الارحام کے تمام مسائل کے بارے میں امام محمدؒ کے قول پر فتویٰ ہوگا، اور قضاء (عدالتی فیصلے) میں زیادہ تجربہ کار ہونے کی بناء پر اس سے متعلقہ امور میں امام ابویوسفؒ کے قول پر فتویٰ دیا جائے گا۔

اسی بات کی طرف اشارہ ابن عابدین نے اپنے منظوم رسالہ رسم المفتی[۴۵] میں اس طرح کیا ہے:

عبادات کے تمام مسائل میں مطلقاً امام اعظم کا قول راجح ہوگا، جب تک کہ اس کے خلاف ان سے کوئی دوسری روایت منقول نہ ہو۔

قضاء سے متعلق تمام امور میں قولِ ابی یوسف راجح ہوگا، اور ذوی الارحام سے متعلق مسائل میں قولِ محمد پر فتویٰ جاری ہوگا۔

﴿۴۰۷﴾ مذکورہ فقہاء، خواہ ان میں امام ابوحنیفہؒ کی رائے کو صاحبین کی رائے پر مطلقاً مقدم رکھنے والے ہوں، خواہ صرف عبادات میں امام ابوحنیفہؒ کی رائے کو مقدم قرار دینے والے، یہ سب اپنے سامنے بہت سے ایسے مسائل پاتے ہیں جن میں وہ بعض اصحاب ابی حنیفہ کے قول کو امام موصوف کے قول پر ترجیح دینے پر مجبور ہیں۔ امام محمدؒ کے حوالے سے ہم انہیں دیکھتے ہیں کہ وہ امام محمدؒ کی آراء پر ہی فتوے کا دارومدار رکھتے ہیں، مثلاً مستعمل پانی کا پاک ہونا، اگرچہ یہ عمومِ بلویٰ کی بناء پر پاک کرنے والا نہیں ہے۔[۴۶] اسی طرح تمام نبیذوں کا حرام ہونا، خواہ نشہ آور ہوں، یا نشہ آور نہ ہوں،

ایسا سدّ ذرائع کی بناء پر ہے،۴۷ نیز اس بناء پر ہے کہ اس کے پینے سے فساد رونما ہوتا ہے۔ اسی طرح مزارعت کا جائز ہونا کہ اس پر متأخرین کا اتفاق ہے۔۴۸ اس سے معلوم ہوا کہ امام ابو حنیفہ کی رائے کو مطلقاً یا فقط عبادات میں مقدم رکھنا کوئی قاعدہ کلیہ اور عام قانون نہیں ہے۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ امام موصوف کے بارے میں ان کا یہ نقطۂ نظر کہ اُن کے اصحاب، اجتہاد میں اُن کے ہم پلّہ نہ تھے — کیونکہ ان کی آراء امام اعظم کی آراء کے مرتبے کی نہ تھیں — اس بات کا باعث بنا کہ وہ مذہب حنفی میں فتوے کی مذکورہ بالا ترتیب قائم کریں، لیکن درحقیقت یہ معاملہ ایسی فلسفیانہ توجیہ کا محتاج ہے جو احساسات وجذبات اور شخصیات سے متأثر نہ ہو۔

بلاشبہ امام ابو حنیفہؒ دوسری صدی میں فقہائے کوفہ کے امام تھے۔ ان کی گوناگوں ایسی آراء ہیں جن کا فقہ اسلامی میں ایک خاص مقام ہے اور افتاء میں آج بھی ان کی طرف رجوع کیا جاتا ہے، مگر امام ابو حنیفہؒ کے ایسے اصحاب اور شاگرد ہیں، جنھوں نے ان کے بعد فقہ عراقی کی ترقی وتدوین کا کام انجام دیا، اور اجتہاد میں مرتبۂ امامت پر فائز ہوئے۔ ان کی بہت سی ایسی آراء ہیں جو افتاء میں قابلِ اعتماد ہونے میں امام ابو حنیفہ کی آراء سے مرتبے کے لحاظ سے کسی طرح کم نہیں ہیں، تاہم ان تمام کی آراء قابل احترام ہونے کے باوجود اجتہادی آراء ہیں جو ادوار و حالات کی بناء پر باہم مختلف ہیں۔

﴿۴۰۸﴾ چونکہ امام محمدؒ کو کوفہ ومدینہ دونوں مدرسوں یا مکاتبِ فکر کی فقہ حاصل کرنے کا موقع ملا، اس لیے آپ کی آراء احتیاط اور آسانی دونوں پہلوؤں کی بیک وقت حامل ہیں، جو عرف اور عادت کے اہتمام اور لوگوں کے معاملات کے ساتھ مربوط ہیں، اور کسی نص یا عام متعین شرعی اصول کے خلاف نہیں۔ آپ کی آراء حریتِ انسانی پر مبنی ہیں، اس لیے یہ آراء تاریخِ اجتہاد میں بڑی قدر ومنزلت رکھتی ہیں اور فقہ اسلامی میں ان کا نمایاں اور محسوس اثر ہے۔ قانون بین الممالک کے بارے میں امام محمدؒ کی آراء ہی تنہا آپ کی عبقری شخصیت، آپ کی اجتہادی صلاحیت اور ہماری فقہی میراث میں آپ کے انتہائی اثر انگیز شخصیت ہونے کی گواہ ہیں۔ قانون بین الممالک پر آپ کا کام کافی وشافی ہے جس نے اغیار کو بین الممالک قانونی فکر کے میدان میں ہمارے فقہاء کے

کارناموں کا اعتراف کرنے پر مجبور کر دیا ہے۔ دور حاضر کے وضعی قانون بین الممالک کے ماہرین نے جو کچھ لکھا ہے، اس میں انہوں نے کسی ایسی نئی بات کا اضافہ نہیں کیا جسے امام محمد نے اصول اور قواعد عامہ کے لحاظ سے موضوع بحث نہ بنایا ہو۔ امام موصوف کو اس لحاظ سے ان ماہرین قانون پر تفوق اور برتری حاصل رہے گی، کیوں کہ آپ نے اس موضوع پر جو کچھ لکھا ہے، وہ کلی طور پر گروہی اور نسلی حد بندیوں سے پاک اور بالاتر ہے، بلکہ اسلام کے پیش کردہ ان عادلانہ قواعد کی سچی تصویر ہے جو تمام انسانوں کے تعلقات کے سلسلے میں یکساں طور پر نافذ العمل ہوتے ہیں۔

﴿۴۰۹﴾ مختصر یہ کہ امام محمدؒ کا فقہ اسلامی میں کارنامہ اور نمایاں کردار روز روشن کی طرح عیاں ہے۔ یہ شخصیت پوری یکسوئی اور تندہی کے ساتھ حصولِ علم کی کوشش کرتے ہوئے، اس راہ میں فیاضی سے مال خرچ کرتے ہوئے اور اس کی خاطر مختلف علاقوں اور ملکوں کا سفر کرتے ہوئے تقریباً اپنی پوری زندگی حصولِ علم کی جدوجہد میں گزار دیتی ہے۔ امام موصوف خداداد ذہانت و فطانت اور خود دار شخصیت سے بہرہ مند تھے، جو کسی دوسرے کے زیر سایہ رہنے سے انکار کر دیتی ہے۔ آپ نے اپنے معاصر فقہاء سے آثار و آراء جمع کیں، اور ان پر اپنے خاص اجتہادات کا اضافہ کیا۔ آپ کے روایت کردہ آثار و آراء کا یہ تدوینی کارنامہ ایسا تھا کہ آپ سے پہلے کسی نے آپ کے اس منہج کے مطابق انجام نہیں دیا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ دیگر مذاہب کی تدوین فقہ میں آپ کا نمایاں اثر ہے۔ اس طرح فقہ محفوظ ہو کر اشاعت و ترویج کے مراحل میں پہنچ گئی اور تحریری شکل میں آنے والی نسلوں تک منتقل ہوئی۔

اس کے ساتھ ساتھ امام محمد کا ایک عہد آفریں درخشاں کارنامہ یہ ہے کہ آپؒ نے اپنے دور کے معروف فقہی مکاتبِ فکر کو ایک دوسرے کے قریب لانے میں اہم کردار ادا کیا۔ اس کے نتیجے میں فقہاء کے درمیان اختلاف کا دائرہ محدود ہو گیا، اور ہر فقیہ نے دوسرے فقیہ کے ذخیرۂ آثار و آراء سے استفادہ کیا۔

امام محمدؒ کا آخری کارنامہ آپ کی وہ تالیف ہے جس کے انداز پر قانون بین الممالک کے بارے میں نہ آپ سے پہلے کسی فقیہ نے لکھا ہے، اور نہ آپ کے بعد ہی لکھا گیا۔

مذکورہ تمام فقہی خدمات اور علمی کارنامے قطعی طور پر یہ بات ثابت کردیتے ہیں کہ امام محمد بن حسن شیبانیؒ ایک جلیل القدر نمایاں اثر رکھنے والے فقیہ ہیں۔ بعض محدثین نے تو آپ کو سب سے بڑا فقیہ اسلام قرار دیا ہے۔۴۹ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہماری فقہی میراث میں امام موصوف کا جو عظیم کارنامہ ہے، ایسا کارنامہ کسی دوسرے فقیہ کا نہیں، حتیٰ کہ آپ کے شیخ، امام ابوحنیفہؒ کا بھی ایسا کارنامہ نہیں ہے۔

اللہ تعالیٰ ان تمام بزرگانِ دین پر رحم فرمائے۔ حقیقت یہ ہے کہ انہوں نے اپنی ذمہ داری احسن طریقے سے ادا کی اور پیغامِ حق پہنچانے کا حق ادا کردیا۔ اللہ تعالیٰ ہمیں علم کے لیے اخلاص اور اس پر عمل کرنے میں ان بزرگوں کے نقشِ پا پر چلنے کی توفیق ارزانی فرمائے، اور صراط مستقیم پر گامزن ہونے کی توفیق دے (آمین)۔

— ٦ —

خاتمہ

اہم نتائج اور چند تجاویز

اہم نتائج اور چند تجاویز

﴿۴۱۰﴾ اس علمی مقالے سے کیا نتائج برآمد ہوتے ہیں، اور اس سے کیا تجاویز سامنے آتی ہیں؟ اس علمی و تحقیقی مطالعے کے اہم نتائج جن تک میں پہنچا ہوں، بصورت خلاصہ درج ذیل نکات میں پیش کیے جاسکتے ہیں۔

﴿۴۱۱﴾ رسالت مآب حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم، صحابہ کرامؓ، تابعین اور تبع تابعین کے ادوار اس لحاظ سے امتیازی خصوصیت کے حامل تھے کہ ان میں اجتہاد، کسی مکتب فکر کی شناخت سے نا آشنا تھا۔ اگرچہ دور تابعین و تبع تابعین میں، معاشروں کے تنوع اور اساتذہ کے مختلف ہونے کے سبب فقہی میلانات مکاتبِ فکر کی شکل اختیار کر گئے۔

﴿۴۱۲﴾ بعض مؤرخین کی رائے کے برعکس، عباسی خلافت کے ابتدائی حصے میں فقہی سرگرمیوں کے عروج کا سبب یہ نہیں تھا کہ حکام نے فقہاء کو قدر و منزلت دی اور ان کی حوصلہ افزائی کی تھی۔

﴿۴۱۳﴾ امام محمد کا معاصر معاشرہ خالص عربوں اور موالی (آزاد کردہ غلام، یا وہ عجمی جو عربوں کے زیر سایہ رہتے تھے) کا ملا جلا معاشرہ تھا، غلاموں کی ایک بہت بڑی تعداد بھی اس میں موجود تھی۔ حکمران طبقہ اور اس کے حواری، دیگر طبقوں کے برعکس، انتہائی خوشحال تھے اور عیش و آرام کی زندگی گزار رہے تھے۔

﴿۴۱۴﴾ عباسی خلافت کے اولیں حصے میں فکری سرگرمیاں انتہائی طاقتور اور عروج پر تھیں، مختلف ادوار میں ثقافتِ اسلامیہ کی یہی مضبوط اور راسخ بنیاد تھی۔

﴿۴۱۵﴾ راجح قول کے مطابق امام محمدؒ کی ولادت اواخر ۱۳۱ھ، یا اوائل ۱۳۲ھ میں ہوئی، اور وفات ۱۸۹ھ کے نصف ثانی میں ہوئی۔

﴿۴۱۶﴾ امام محمد بچپن ہی سے حصول علم میں مصروف ہو گئے تھے۔ آپ نے حدیث، فقہ، لغت اور شعر کی بیک وقت تعلیم حاصل کی اور اپنے باپ سے میراث میں ملنے والی کثیر دولت حصولِ علم کی راہ میں بڑی فیاضی سے صرف کی۔

﴿۴۱۷﴾ امام محمد اپنی علمی زندگی کے آغاز ہی سے تدوین علم کے کام میں مشغول ہو گئے تھے۔ آپ نے تدوینِ فقہ کا کام جس انداز میں انجام دیا، اس منہج واسلوب پر آپ سے پہلے کسی نے کام نہیں کیا تھا۔

﴿۴۱۸﴾ امام محمد نے حصول علم کے لیے اپنے دور کے ائمہ سے ملاقات واستفادہ کے لیے کئی سفر کیے تھے، آپ کے ان علمی سفروں میں سے امام مالک کی جانب سفر اہم تھے۔

﴿۴۱۹﴾ جس طرح امام محمد کے شیوخ واساتذہ کی تعداد کثیر ہے، اسی طرح آپ کے تلامذہ کی تعداد بھی بہت زیادہ ہے۔ ان میں سے بعض اساتذہ اور تلامذہ کے ساتھ آپ کو جو بعض واقعات پیش آئے، اُن کی روایت تحریف سے خالی نہیں ہے۔

﴿۴۲۰﴾ امام محمد ایک خود دار اور قابلِ فخر شخصیت سے بہرہ مند تھے۔ اس کے ساتھ ساتھ امام موصوف زاہد وعابد، منکسر المزاج اور فیاض تھے۔ ایک مقدس مقصد کے پیش نظر تعلیم وتعلم کے لیے انتہائی حریص اور علمی کاموں کے لیے وقف تھے۔

﴿۴۲۱﴾ امام محمد کو اپنے استاذِ اول امام ابوحنیفہ سے شدید محبت تھی، لیکن یہ محبت اپنی ایک مستقل رائے رکھنے اور بہت سے مسائل میں اپنے شیخ سے اختلاف کرنے میں کبھی آڑے نہ آئی۔

﴿۴۲۲﴾ یہ درست نہیں ہے کہ امام ابویوسف نے امام محمد کے خلاف سازش کی تھی، تاکہ ہارون الرشید کے دربار میں آپ ان کے مدمقابل نہ بن جائیں۔ یہ بھی درست نہیں ہے کہ امام شافعی نے ہارون الرشید کی مجلس میں امام محمد کو لاجواب کر دیا تھا، یا یہ روایت کہ امام محمد نے ہارون الرشید کے پاس امام شافعی کی چغلی کی تھی۔

﴿۴۲۳﴾ امام محمد اپنے شیخ امام ابویوسف کی زندگی ہی میں اہل بغداد کے اہل رائے کا مرجع بن گئے تھے۔

﴿۴۲۴﴾ امام محمد کی کتب مذہب حنفی کی اساس اور بنیاد شمار ہوتی ہیں، تاہم ثقاہت کے اعتبار سے یہ سب کتب یکساں درجے کی نہیں ہیں۔

﴿۴۲۵﴾ قابل ترجیح یہی بات ہے کہ کتاب **اختلاف أبی حنیفه و ابن أبی لیلی** کو امام محمد کی طرف منسوب کیا جائے نہ کہ امام ابو یوسف کی طرف۔

﴿۴۲۶﴾ امام اوزاعی نے کتاب **السیر الکبیر** نہیں دیکھی تھی، کیونکہ امام محمد نے یہ کتاب امام اوزاعی کی وفات کے تقریباً بیس سال بعد تصنیف کی تھی۔ اس بناء پر **مقدمه شرح السرخسی** میں **السیر الکبیر** کے سبب تالیف کے متعلق جو کچھ مذکور ہے، وہ صحیح نہیں۔

﴿۴۲۷﴾ یہ درست نہیں ہے کہ اصول کے موضوع پر امام محمد کی کوئی کتاب ہے، جس کی شرح امام سرخسی نے کی ہے اور اسے انہی سے منسوب کیا ہے، جیسا کہ بروکلمان کا خیال ہے۔

﴿۴۲۸﴾ راجح امر یہی ہے کہ کتاب **المخارج فی الحیل** امام محمدؒ کی تصنیف ہے۔

﴿۴۲۹﴾ فقہ اسلامی اپنی تدوین میں بیرونی مصادر و مآخذ سے ہرگز متاثر نہیں، جیسا کہ بعض مستشرقین کا پروپیگنڈا ہے۔

﴿۴۳۰﴾ امام محمد کے فقہی اصول بحیثیت مجموعی عام فقہاء کے اصولوں کے ساتھ متفق ہیں، البتہ بعض فقہاء کے اصولوں سے جزوی مسائل میں مختلف ہیں، لیکن ان کا دارومدار بھی انہی اصول پر ہے۔

﴿۴۳۱﴾ امام محمد اپنی فقہ میں احتیاط، آسانی، علمیت، اعتدال، فقراء کے حق اور غلاموں کی آزادی کا لحاظ رکھنے اور عموماً بغیر کسی تاویل کے لفظ کا ظاہری مفہوم لینے کی طرف مائل ہیں۔

﴿۴۳۲﴾ امام محمد ایک محدّث تھے، جو مرتبہ و مقام کے لحاظ سے اپنے معاصر محدثین سے کسی طرح کم نہ تھے۔ آپ کی **کتاب الآثار** دوسری صدی ہجری میں تدوین حدیث کے منہج سے مطابقت کی بناء پر اس صدی کی کتب حدیث میں شمار ہوتی ہے۔

﴿۴۳۳﴾ یہ بات جس پر مؤرخین کا اتفاق ہے، درست نہیں ہے کہ دوسری صدی ہجری میں مدون ہونے والی کتب حدیث میں سے سوائے امام محمد وغیرہ کی روایت کردہ **موطا** کے کوئی کتاب ہم

تک نہیں پہنچی، کیونکہ امام محمد کی کتاب الآثار اپنے منہج تدوین اور اپنی صحت کے لحاظ سے موطا امام مالک سے مختلف نہیں ہے۔

﴿۴۳۴﴾ ائمۂ رائے پر جن میں امام محمد بھی شامل ہیں، لگائے جانے والے تمام الزامات، خواہ ضعفِ حدیث کے الزامات ہوں یا قلتِ حدیث کے، درست نہیں ہیں۔ یہ الزامات معتزلہ اور محدّثین کے درمیان کلامی اختلافات کا نتیجہ ہیں۔

﴿۴۳۵﴾ امام محمد کو محدثین کے طبقۂ دوم میں شمار کرنا اور آپ کو مجتہد مطلق کے بجائے مجتہد مذہب قرار دینا غلط ہے۔ آپ میں مجتہد مطلق کی تمام خوبیاں بدرجۂ اتم موجود تھیں۔ آپ کی آراء اس بات کی دلیل ہیں کہ امام موصوف اصول وفروع میں اجتہاد کے لحاظ سے مذاہبِ مشہورہ کے ہم پلہ ہیں۔

﴿۴۳۶﴾ امام محمد مجتہد مطلق ہیں، آپ نے اپنے اجتہاد میں اثر اور رائے کو یکجا کر دیا ہے۔ اثر اور رائے میں تعارض کی صورت میں آپ رائے کو اثر (حدیث، قول صحابیؓ) پر مقدم نہیں رکھتے اور آپ نے شیخین (امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف) کے مقابلے میں ظاہری مفہوم کو کثرت سے لیا ہے۔ آپ کا خیال یہ ہے کہ حق اپنی ذات میں واحد ہی ہے اور مجتہد غلطی کر سکتا ہے اور صحیح بھی ہو سکتا ہے۔ا جو فیصلہ اجتہاد کے ذریعے نافذ ہو جائے، اسے اس جیسے اجتہاد کے ذریعے توڑا نہیں جا سکتا۔۲

﴿۴۳۷﴾ مذہب حنفی محض فقہ ابی حنیفہ ہی کا نام نہیں ہے، بلکہ یہ فقہاء کی ایک جماعت کی فقہ کا نام ہے جو حضرت عبداللہؓ بن مسعود کی عراق میں تشریف آوری سے لے کر امام محمد کے زمانے تک جماعت در جماعت علمی میراث کے طور پر منتقل ہوتی آئی ہے۔

﴿۴۳۸﴾ امام محمد اور شیخین (امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف)، نیز امام محمد اور امام مالک و امام شافعی کے درمیان اختلاف کے اسباب سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ امام محمد فقیہ مجتہد ہیں، اور یہ کہ فقہاء کے درمیان اختلاف کوئی اصولوں کا اختلاف نہیں ہے، کیونکہ اصول سب کے ایک ہی جیسے ہیں، بلکہ اختلاف کا سبب فہم میں تفاوت، رائے اور قیاس کی اہلیت میں فرق اور عرف و رواج اور

معاشروں کا باہم مختلف ہونا ہے۔

﴿۴۳۹﴾ وضعی قانون بین الممالک کا ارتقاء تاریخ گزرنے کے ساتھ ساتھ بین الممالک حالات اور فکر انسانی کے ارتقاء کے مطابق ہوا، لیکن قانون بین الممالک گروہی اور نسلی امتیاز سے محفوظ نہ رہ سکا، حتیٰ کہ اقوام متحدہ کے زمانے میں بھی۔

﴿۴۴۰﴾ اسلام نے تقریباً چودہ صدیاں پہلے بین الممالک تعلقات کے اصول مقرر کیے تھے، جبکہ دنیا نے سینکڑوں سال بعد ان کا ایک حصہ قانون بین الممالک کے ماہرین کی بدولت معلوم کیا۔

﴿۴۴۱﴾ اسلام میں بین الممالک تعلقات انسانی مساوات پر مبنی ہیں، کیونکہ تمام انسان ایک ہی امت ہیں، تقویٰ اور عمل صالح کے سوا ان کے درمیان فضیلت و برتری کا اور کوئی معیار نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ امن و سلامتی انسانوں کے درمیان تمام تعلقات کی بنیاد ہے۔

﴿۴۴۲﴾ اسلام میں جنگ مجبوری کی بناء پر جائز ہے۔ اسے دعوت الی اللہ کو پُر امن طریقے سے پہنچانے کے لیے جائز قرار دیا گیا ہے، نہ کہ دین قبول کرنے پر جبر کے لیے، یا اقوام کے وسائلِ ثروت لوٹنے کے لیے۔ اسلام میں جنگ ایک عادلانہ قانون اور محکم نظام کے تابع ہوتی ہے، جو بلاتفریق پوری انسانیت کے لیے خیر اور رحمت ہے۔

﴿۴۴۳﴾ اسلامی بین الممالک تعلقات کے اصول عقیدے سے گہرا تعلق رکھتے ہیں۔ اسی بناء پر انہیں اسلامی معاشرے کے افراد اور جماعتوں کی طرف سے پورا پورا احترام حاصل ہے۔

رہے بین الممالک تعلقات کے قواعد وضعیہ، تو ان کا افراد اور جماعتوں کے ضمیر سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ انہیں معاشروں اور افراد میں کوئی قابلِ احترام حیثیت حاصل نہیں ہے۔ انسانیت مسلسل دھوکے، فریب اور شرف انسانی کی ذلت کا باعث اور سیاست کا شکار چلی آ رہی ہے۔

﴿۴۴۴﴾ آج انسانیت جس پریشانی اور اضطراب کی کیفیت میں مبتلا ہے، اس سے نجات پانے کی اس کے علاوہ کوئی اور صورت نہیں کہ اسلام کے عطا کردہ مختلف قسم کے قانونی قواعد کو مضبوطی سے تھاما جائے، کیونکہ صرف یہی عادلانہ امن اور دائمی سلامتی کی راہ کے حقیقی ضامن ہیں۔

﴿۴۴۵﴾ امام محمد وہ اولین شخصیت شمار ہوتے ہیں، جنہوں نے فقہائے اسلام میں سب سے پہلے بین الممالک تعلقات کے موضوع پر پوری شرح وبسط کے ساتھ لکھا۔ اسی طرح امام موصوف پوری دنیا میں قانون بین الممالک کے مؤسس اور بانی شمار ہوتے ہیں۔

﴿۴۴۶﴾ امام محمد نے جو قواعدِ عامہ اور اصول کلیہ تحریر فرمائے ہیں، دورِ جدید کے ماہرین قانون بین الممالک ان میں کوئی اضافہ نہیں کر سکے۔

﴿۴۴۷﴾ امام محمد کا فقہ اسلامی میں ایک نمایاں اثر ہے۔ آپ وہ اولین شخصیت ہیں، جنہوں نے تدوین فقہ میں ایسا منہج اختیار کیا جسے آپ سے پہلے کسی نے اختیار نہیں کیا تھا۔ امام موصوف کا تدوینی کارنامہ ایک منارۂ نور تھا۔ اس نے پوری فقہ اسلامی کی تدوین کے لیے راستہ ہموار کر دیا۔

﴿۴۴۸﴾ کتاب السیر الکبیر اپنے موضوع اور منہج کے اعتبار سے فقہ اسلامی کی تاریخ میں منفرد حیثیت کی حامل ہے۔ یہ امام محمد کا ایک اور جلیل القدر کارنامہ ہے۔

﴿۴۴۹﴾ فقہی مکاتبِ فکر میں باہم قربت پیدا کرنے میں امام محمد نے اہم کردار ادا کیا، جس کے نتیجے میں فقہاء کے درمیان اختلاف کا دائرہ تنگ ہو گیا۔

﴿۴۵۰﴾ تدوین فقہ، بین الممالک تعلقات کے موضوع پر تالیف اور فقہی مکاتبِ فکر کے درمیان باہمی قرب پیدا کرنے میں امام موصوف کے کارنامے سے قطع نظر، آپ کی وہ خاص آراء جو احتیاط اور آسانی پر مبنی ہیں، ان کا فقہ اسلامی میں ایک نمایاں اثر ہے۔ آج تک افتاء میں ان میں سے بہت سی آراء پر اعتماد کیا جاتا ہے۔

﴿۴۵۱﴾ بعض محدثین کی گزشتہ تمام آراء کا خلاصہ یہ ہے کہ امام محمد فقہائے اسلام میں سب سے بڑے فقیہ ہیں، دلائل اس کا ساتھ نہیں دیتے، اگرچہ میرا میلان اسی طرف ہے کہ آپ سب سے بڑے فقیہ اسلام ہیں۔

﴿۴۵۲﴾ یہ وہ اہم علمی اور تاریخی نتائج ہیں جن تک یہ تحقیقی مطالعہ پہنچتا ہے۔ رہیں وہ تجاویز، جو اس سے سامنے آتی ہیں، تو انہیں مختصراً درج ذیل نکات کی صورت میں بیان کیا جا سکتا ہے:

اولاً: امتِ مسلمہ دیگر تمام امتوں سے اس لحاظ سے مختلف ہے، کہ اس کے حال کا اپنے ماضی کے

ساتھ ہمیشہ گہرا تعلق رہنا ضروری ہے، ورنہ وہ خسرانِ مبین سے دوچار ہوگی۔اس بناء پر میری تجویز یہ ہے کہ اہل علم کی جانب سے ایک ادارے کا قیام عمل میں لایا جائے، جس کی ہیئت میں سرفہرست مجمع البحوث (ریسرچ اکیڈمی) اور اسلامی مسائل و معاملات کے لیے ایک مجلس اعلیٰ (سپریم کونسل) ہو، تاکہ مختلف فقہی مکاتبِ فکر میں موجود ہماری میراث کے اولین اصولوں کو علمی و تحقیقی انداز میں شائع کیا جاسکے اور جس کے ذریعے استفادہ آسان ہو جائے۔

میں یہاں دائرۃ المعارف النعمانیہ ہندوستان کی اُن قابل قدر مساعی کو خراج تحسین پیش کیے بغیر نہیں رہ سکتا، جو اس نے فقہ حنفی کو ٹھوس علمی انداز میں پیش کر کے انجام دی ہیں۔

ثانیاً: میری تجویز ہے کہ ہر سال ۳ فقہ اسلامی اور نامور فقہاء کے بارے میں کانفرنسوں کا اہتمام کیا جائے، جن میں مختلف اسلامی ممالک کے فقہاء اور قانون دان شریک ہوں تاکہ وہ اس میراث کے قائدانہ علمی و فکری قدر و منزلت کے حامل کارناموں پر روشنی ڈالیں۔اس طرح ماضی کو دور حاضر کے ساتھ مربوط کرنے میں مدد ملے گی اور شریعتِ مطہرہ کی روشنی میں جدید مسائل کو حل کرنے میں اس میراث سے رہنمائی حاصل کرنے کا راستہ روشن ہوگا۔

ثالثاً: اگر سابق تجویز فقہ اور نامور فقہاء سے متعلق مجالس کے قیام کی متقاضی ہے تو میری مزید تجویز یہ ہے کہ سب سے پہلے امام محمد کے متعلق ایک خاص مجلس کا قیام عمل میں لایا جائے۔اپنے عظیم کارنامے اور علم و فضل کے باوجود امام موصوف عام تعلیم یافتہ لوگوں میں تقریباً غیر معروف ہیں۔ ترکی کے فقہاء کا بہت بڑا احسان ہے کہ انہوں نے امام محمد کی وفات کے بارہ سو سال گزرنے کے حوالے سے ۱۳۸۹ھ میں ان کی یاد میں ایک جشن منایا۔

رابعاً: میری ایک تجویز یہ ہے کہ دنیا کی مختلف لائبریریوں، بالخصوص ترکی میں موجود امام محمد کی علمی و فقہی میراث کو جمع کیا جائے، کیونکہ یہ میراث اس لائق ہے کہ ساری کی ساری یکجا کسی ایک خاص لائبریری میں رکھی جائے، جس سے فقہ اسلامی سے دلچسپی رکھنے والے استفادہ کر سکیں۔یہ قصرِ فقہ کی پہلی اور اہم بنیاد ہے جو بلا اختلافِ رائے، قانون سازی کا ایسا سرمایہ ہے کہ بنی نوع انسان کی طویل تاریخ میں اس کی نظیر نہیں ملتی۔

﴿۴۵۳﴾ المختصر امام محمد اپنی آراء اور علمی و فقہی کارناموں سے مالا مال شخصیت ہیں۔ اس تحقیقی مطالعے میں، میں نے اس شخصیت کے مختلف گوشوں کو اجاگر کرنے کی حتی المقدور کوشش کی ہے۔ مجھے امید ہے کہ میں اپنے اس مقصد میں توفیق الٰہی سے نوازا گیا ہوں۔ اللہ تعالیٰ ہی جانتا ہے کہ میں نے اس راہ میں کتنی محنت صرف کی ہے، کتنا وقت لگایا ہے اور کتنی مشقتوں اور آزمائشوں سے گزرا ہوں، لیکن میں کسی بھی انسانی کاوش کو لغزشوں سے مبرّا خیال نہیں کرتا۔ کمال تو صرف اور صرف اللہ وحدہٗ لاشریک کے لیے ہے۔ اللہ تعالیٰ عماد اصفہانی پر رحم فرمائے، وہ کہتے ہیں:

میں سمجھتا ہوں کہ اگر ایک آدمی آج کوئی کتاب لکھتا ہے تو کل وہ کہتا ہے: ''اگر اس کی عبارت دوسری طرح ہوتی تو زیادہ اچھی ہوتی، اگر اس میں یہ اضافہ کر دیا جائے تو بہتر ہوگا، اگر اس اقتباس کو مقدم کر دیا جائے تو بہتر ہوگا، اگر ترک کر دیا جائے تو زیادہ خوبصورتی کا باعث ہوگا''۔

یہ سب سے بڑی عبرت ہے اور اس بات کی دلیل ہے کہ تمام انسانوں پر نقص و کوتاہی کا غلبہ ہے۔ والحمدللہ اولاً و آخراً۔

—— ۷ ——

حواشی

حواشی

مقدمہ

۱۔ میں نے یہ علمی مقالہ جامعہ ازہر- قاہرہ کے کلیۂ دار العلوم میں ''اسلامی شریعت'' میں ڈاکٹریٹ کی سند کے لیے پیش کیا تھا۔ ۸ مارچ ۱۹۷۲ء بروز بدھ بوقت شام فضیلۃ الشیخ علی الخفیف (نگران مقالہ)، فضیلۃ الشیخ علی حسب اللہ اور فضیلۃ الشیخ عبدالعظیم پر مشتمل کمیٹی نے مقالے سے متعلق مجھ سے مباحثہ کیا اور مجھے درجۂ اول میں ڈاکٹریٹ کی سند سے نوازا۔
شاگرد ہونے کے ناتے اور ان اساتذہ کے فضل و احسان کا اعتراف کرتے ہوئے جو دار الفناء سے دار البقاء کی طرف کوچ کر چکے ہیں، میں اسے اپنا فرض سمجھتا ہوں کہ میں ان کے حق میں اللہ تعالیٰ سے دعا کروں کہ وہ انہیں اپنی رحمت سے ڈھانپ لے اور انہیں بہترین جزاء دے۔

تمہید

۲۔ الفکر السامی فی تاریخ الفقہ الاسلامی، محمد بن الحسن الحجوی، ج ۱: ۳؛ الفقہ الاسلامی، مدخل لدراستہ و نظام المعاملات فیہ، الدکتور محمد یوسف موسیٰ، ص ۱۱

۳۔ مجلۃ القانون و الاقتصاد، سال ۱، عدد ۳، ص ۳۲۸

۴۔ اسلامی قانون نے حیاتِ جاہلیت سے منسوب ہر چیز رد نہیں کر دی تھی، بلکہ اس نے اسلامی زندگی کے لیے صالح عناصر کو باقی رکھا اور اعتدال کا مظاہرہ کرتے ہوئے اس دعوتِ جدیدہ کے مقاصد سے ہم آہنگ بعض چیزوں کو مناسب حد تک قبول کر لیا۔ دیکھیے: مجلۃ القانون و الاقتصاد، سال ۱، عدد ۳، ص ۳۴۰

۵- مرحوم شیخ خضری کی تاریخ التشریع الاسلامی میں ہے کہ قرآن کا مکی حصہ تقریباً ۱۹/۳۰ جبکہ مدنی حصہ ۱۱/۳۰ ہے۔ص ۸

۶- الموافقات، الشاطبی، (ج۴:۱۸۴) میں ہے کہ اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف تیرہ مسائل کے بارے میں آپؐ سے سوال کیا تھا، حتیٰ کہ آپؐ وفات پا گئے اور وہ سارے مسائل قرآن میں موجود ہیں۔

۷- النحل :۴۴

۸- الانفال :۶۷-۶۸

۹- دیکھیے : الاحکام فی اصول الاحکام، آمدی، ج۴:۲۲۲؛تیسیر التحریر ،محمد امین المعروف بہ امیر بادشاہ، ج۴:۱۸۴؛اجتھاد الرسولؐ، شیخ عبدالجلیل عیسیٰ ابوالنصر

۱۰- النجم :۳-۴

۱۱- دیکھیے :الاحکام ، آمدی، ج۴:۲۲۷

۱۲- تیسیر التحریر، ج۴:۱۸۴

۱۳- جمہور نے اجتہادِ رسولؐ کا انکار کرنے والوں کے دلائل رد کر دیے ہیں اور کہا ہے کہ مذکورہ بالا دو آیاتِ قرآنی کا مفہوم اجتہاد کے عدم جواز کا نہیں، بلکہ ان کا مفہوم یہ ہے کہ قرآن کریم مشرکین کے دعوے کے مطابق اگلے لوگوں کے قصے کہانیوں پر مشتمل کہانیاں نہیں ہے، بلکہ یہ تو بزرگ و برتر اللہ کی طرف سے وحی شدہ ہے(اصول التشریع الاسلامی، الاستاذ علی حسب اللہ،ص ۷۰)

۱۴- آل عمران:۱۵۹

۱۵- الاحکام، آمدی، ج۴:۲۲۳

۱۶- اعلام الموقعین، ابن القیم ، ج۱:۱۷۲

۱۷- ایضاً، الفکر السامی، حجوی، ج۱:۵۵-۵۶

۱۸- تیسیر التحریر، (ج۴:۱۸۷) میں ہے:"اجتہاد چونکہ ایک قابل عزت منصب ہے، جس کے بارے میں یہ تک کہا گیا ہے کہ یہ اہل علم کا سب سے بلند مرتبہ ہے۔اس صورت میں یہ

کیونکر ہوسکتا ہے کہ اہل علم کی سب سے بلند پایہ ہستی تو اس سے محروم رہے اور آپ کی امت اس سے سرفراز ہو۔ آپؐ کا اس سے محروم ہونا اور آپ کی امت کا اس سے سرفراز ہونا ایک بعید از عقل چیز ہے"۔

۱۹- النساء :۵۹

۲۰- رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "میں، بہرحال ایک انسان ہی تو ہوں، ہوسکتا ہے کہ تم ایک مقدمہ میرے پاس لاؤ اور تم میں سے ایک فریق دوسرے کی نسبت زیادہ چرب زبان ہو اور اس کے دلائل سن کر میں اس کے حق میں فیصلہ دے دوں، مگر یہ سمجھ لو کہ اگر تم نے اس طرح میرے فیصلے کے ذریعے اپنے کسی بھائی کے حق میں سے کوئی چیز حاصل کر لی، تو دراصل تم دوزخ کا ایک ٹکڑا حاصل کرو گے" (**صحیح مسلم**، ص ۱۳۳۷، مرتبہ استاذ فواد عبدالباقی، [**تفہیم القرآن**، مودودی، ج۱: ۱۴۹])

۲۱- **محاضرات فی تاریخ المذاهب الفقهیه**، شیخ ابوزہرہ، ص ۸

۲۲- **التوبة**: ۴۲-۴۳

۲۳- **الفکر السامی**، حجوی، ج۱: ۵۴؛ **الفقه الاسلامی**، محمد یوسف موسیٰ، ص ۲۳

۲۴- دیکھیے: **الاحکام**، آمدی، ج۴: ۵۴؛ **تیسیر التحریر**، ج۴: ۱۹۳؛ **اصول الفقه**، الخضری، ص ۴۱۰

۲۵- **الفقه الاسلامی فی ثوبه الجدید**، استاذ مصطفیٰ احمد الزرقاء، ج۱: ۱۵۶

۲۶- **تاریخ التشریع الاسلامی**: محمد السایس، عبداللطیف السبکی، محمد یوسف البربری، ص ۳۱

۲۷- رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں صحابہ کے اجتہاد کی مثال حضرت ابوبکرؓ کا ابوقتادہؓ کے حق میں وہ قول ہے، جب ابوقتادہؓ نے ایک مشرک کو قتل کیا تھا، مگر مقتول کا سلب (چھینا ہوا مال) ایک دوسرے شخص نے لیا تھا۔ اس پر ابوبکرؓ نے کہا: "اللہ و رسول کے دفاع میں تو اللہ کا شیر لڑے اور مالِ سلب تجھے دے دیں"۔ یہ سن کر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ابوبکرؓ اپنے فتوے میں سچے ہیں۔ یہ بات ابوبکرؓ نے اپنی رائے اور اجتہاد ہی سے کہی تھی (**الاحکام**، ابن حزم، ج۶: ۸۴؛ **الاحکام**، ج۴: ۲۲۶)۔

۲۸- المدخل لاصول الفقه، محمد معروف الدوالیبی، ص ۶۲

۲۹- تاریخ التشریع الاسلامی، السایس، السبکی، البربری، ص ۷۷؛ فجر الاسلام، ص ۲۳۴

۳۰- المدخل لاصول الفقه، محمد معروف الدوالیبی، ص ۶۲

۳۱- اصول الفقه الاسلامی، استاذ زکی الدین شعبان، ص ۱۴

۳۲- الفقه الاسلامی فی ثوبه الجدید، الاستاذ مصطفیٰ الزرقاء، ج ۱: ۱۴۹؛ نظرة عامة فی تاریخ الفقه الاسلامی، الدکتور علی حسن عبدالقادر، ص ۵۴

۳۳- دیکھیے: التفکیر فریضة اسلامیة، الاستاذ عباس محمود العقاد

۳۴- تاریخ التشریع الاسلامی، الخضری، ص ۱۰۳

۳۵- تاریخ المذاهب الفقهیة، الشیخ محمد ابوزہرہ، ص ۱۳

۳۶- فجر الاسلام، ص ۲۳۵

۳۷- الملل و النحل، ج ۲: ۳۸؛ ابن حزم کی الفصل فی الملل و النحل کے حاشیے پر طبع ہوئی ہے۔

۳۸- محاضرات فی تاریخ الفقه الاسلامی، فقه الصحابة و التابعین، محمد یوسف موسیٰ، ص ۱۴۸

۳۹- اعلام الموقعین، ج ۱: ۲۷

۴۰- الملل و النحل، ج ۲: ۳۶

۴۱- مختصر جامع بیان العلم، ص ۱۳۳۔ مزنی کا پورا نام اسمٰعیل بن یحییٰ بن اسمٰعیل ابوابراہیم المزنی ہے۔ یہ امام شافعی کے پیرو اور مصر کے باشندے تھے، عالم، امام اور قوی الحجہ مجتہد تھے۔ فقۂ شافعی میں آپ کی کچھ خدمات بھی ہیں۔ آپ نے ۲۶۴ھ/ ۸۷۸ء میں وفات پائی (وفیات الاعیان، ج ۱: ۱۹۶)

۴۲- اعلام الموقعین، ج ۱: ۱۸۸۔ ابن قیم کا پورا نام محمد بن ابی بکر بن ایوب بن سعد المعروف بہ ابن قیم الجوزیہ ہے۔ آپ حنبلی فقیہ، مجتہد، مفسر اور محدث تھے۔ دمشق میں پیدا ہوئے۔ ابن تیمیہ سے وابستہ تھے اور ان کے ساتھ قلعہ دمشق میں قید رہے تھے۔ آپ کی بہت سی مشہور تالیفات

ہیں، زاد المعاد اور روضة المحبین بھی انہی کتب میں سے ہیں۔ آپ ۷۵۱ھ/۱۳۵۰ء میں فوت ہوئے (دیکھیے: ابن قیم الجوزیه، الدکتور عبدالعظیم شرف الدین)۔

۴۳- دیکھیے: مقدمہ ابن خلدون، ص ۴۹۶۔ ابن خلدون کا پورا نام عبدالرحمٰن بن محمد بن محمد بن خلدون ابوزید ہے۔ آپ ایک فلسفی، مؤرخ اور ماہر عمرانیات تھے۔ آپ کی پیدائش و پرورش تیونس میں ہوئی۔ بہت سے ممالک کا سفر کیا اور ۸۰۸ھ/ ۱۴۰۶ء میں مصر میں وفات پائی۔ آپ کے علمی کارناموں میں سے اہم ترین کارنامہ آپ کی مشہورِ زمانہ کتاب العبر و دیوان المبتداء و الخبر فی تاریخ العرب و العجم و البربر ہے، جو سات جلدوں میں ہے۔ اس کی پہلی جلد مقدمے پر مشتمل ہے۔ یہ کتاب عمرانیات کی بنیادی کتابوں میں شمار کی جاتی ہے (دیکھیے: ابن خلدون، الدکتور علی عبدالواحد وافی، جو عرب مشاہیر کے سلسلے میں قاہرہ سے شائع ہوئی تھی)۔

۴۴- نیل الاوطار، امام الشوکانی، ج۵: ۲۹۶

۴۵- السنن الکبریٰ للبیھقی، ج۶: ۱۲۲

۴۶- محاضرات فی تاریخ الفقه الاسلامی، فقه الصحابة و التابعین، ص ۱۲۰، نیز ص ۵۹۔ اس میں المولفة قلوبهم کے بارے میں حضرت عمرؓ کے موقف سے متعلق حدیث ہے۔ حضرت عمرؓ نے زکوٰۃ میں سے انہیں حصہ نہیں دیا تھا، کیونکہ اب اسلام کو ان کی ضرورت نہیں رہی تھی۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ وجود و عدم کے لحاظ سے حکم اپنی علت کے ساتھ بدلتا رہتا ہے۔ مؤلفۃ القلوب سے متعلق موقفِ عمرؓ کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ انہوں نے نص قرآنی کو بالکل معطل کر دیا تھا، جیسا کہ بعض حضرات کا کہنا ہے، بلکہ انہیں اس حصے کا کوئی مستحق نہ ملا، لہٰذا انہوں نے اسے کسی کے حوالے نہ کیا (منهج عمر فی التشریع، ڈاکٹر محمد بلتاجی)۔

۴۷- تاریخ التشریع الاسلامی، الخضری، ص ۱۱۵

۴۸- ابو حنیفة، الشیخ ابوزہرہ، ص ۳۱۰

۴۹- اعلام الموقعین، ج۱: ۵۱

۵۰- ایضاً

۵۱- علم اصول الفقه و تاریخ التشریع الاسلامی ،الشیخ عبدالوہاب خلاف،ص۳۹؛ نظرة عامة فی تاریخ الفقه الاسلامی،ص۸۹

۵۲- ارشاد الفحول،شوکانی،ص۷۱

۵۳- الاجماع فی الشریعة الاسلامیة،الاستاذ علی عبدالرازق،الباب الثانی

۵۴- اصول الفقه،ص۳۱۳

۵۵- الرای فی الفقه الاسلامی،الدکتور مختار القاضی،ص۱۷۰

۵۶- ج۲:۳۷

۵۷- السنة و مکانتها فی التشریع الاسلامی،مصطفیٰ السباعی،ص۶۲

۵۸- طبقات الفقهاء،الشیرازی،ص۳

۵۹- اعلام الموقعین،ج۱:۹-۱۱

۶۰- ابو حنیفة،ص۹۳

۶۱- الفقه الاسلامی فی ثوبه الجدید،ج۱:۱۶۴

۶۲- تاریخ المذاهب الفقهیة،ص۲۵

۶۳- اعلام الموقعین،ج۱:۴۰

۶۴- مختصر جامع بیان العلم و فضله،ص۱۴۷

۶۵- فقه ابی یوسف بین معاصریه من الفقهاء (مقالہ ڈاکٹریٹ،غیر مطبوعہ،کلیہ دار العلوم قاہرہ،ڈاکٹر عبدالعظیم شرف الدین)،ص۶۱

۶۶- الفکر السامی،ج۲:۴۴؛تاریخ التشریع الاسلامی، خضری،ص۲۷

۶۷- حجة الله البالغة،ج۱:۳۰۰،محققہ سید سابق

۶۸- تاریخ التشریع الاسلامی،ص۱۲۸

۶۹- ایضاً،ص۱۲۹

۷۰- الفقه الاسلامی فی ثوبه الجدید،ج۱:۱۵۸

۷۱- الفکر السامی،ج۲:۳۹

۷۲- اعلام الموقعین، ج۱: ۵۷

۷۳- الفکر السامی، ج۲: ۱۰۰

۷۴- الفقه الاسلامی فی ثوبه الجدید، ج۱: ۱۵۸

۷۵- تاریخ المذاهب الفقهیة، ص۸۳

۷۶- تاریخ التشریع الاسلامی، السایس، السبکی، البربری، ص۱۵۴

۷۷- اعلام الموقعین، ج۱: ۱۷۵

۷۸- الطبقات الکبریٰ، ابن سعد، ج۲: ۱۱۷، القسم الثانی

۷۹- فجر الاسلام، ص۱۵۱

۸۰- الفکر السامی، ج۲: ۳۹

۸۱- تاریخ المذاهب الفقهیة، ص۲۸

۸۲- تاریخ التشریع الاسلامی، السایس، السبکی، البربری، ص۱۵۴

۸۳- الفکر السامی، ج۲: ۹۶

۸۴- ایضاً

۸۵- کوفہ شہر سیدنا عمرؓ بن خطاب کے زمانۂ خلافت میں تعمیر ہوا، یعنی ۱۷ھ میں، اسی سال شہر بصرہ آباد کیا گیا تھا (معجم البلدان، یاقوت، ج۷: ۲۹۵)۔

۸۶- نظرة عامة فی تاریخ الفقه الاسلامی، ص۱۵۷

۸۷- الطبقات الکبریٰ، ابن سعد ج۳: ۱: ۱۰۷

۸۸- ایضاً

۸۹- صحیح مسلم، ص۱۹۱۱، حدیث نمبر ۲۴۶۰

۹۰- اعلام الموقعین، ج۱: ۱۳

۹۱- الطبقات الکبریٰ، ج۳: ۱: ۱۱۰

۹۲- صحیح مسلم، ص۱۹۱۳، حدیث نمبر ۲۴۶۳

۹۳- صحیح مسلم، ص۱۹۱۳، حدیث نمبر ۲۴۶۴

۹۴- تفسیر القرطبی، ج۱:۵۷، دارالکتب المصریہ کے خطی نسخے کی نقل۔

۹۵- الطبقات الکبریٰ، ج۳:۱:۱۰۹

۹۶- ایضاً

۹۷- اعلام الموقعین، ج۲:۱۷۰

۹۸- ایضاً

۹۹- ایضاً

۱۰۰- ایضاً

۱۰۱- حضرت عثمانؓ نے جب مصحف عثمانی کو لکھنے کے لیے ایک کمیٹی تشکیل دی تو ابن مسعودؓ کو نظر انداز کر دیا، اس لیے وہ اس عظیم المرتبت کام کو انجام دینے والوں میں شامل نہیں تھے۔ اس بات نے کہ وہ یہ کام دوسروں کی نسبت بہتر انداز میں انجام دے سکتے تھے، ابن مسعود کے غصے کو بھڑکا دیا، چنانچہ حضرت عثمانؓ نے انہیں مدینے کی طرف نکل جانے کا حکم دیا۔ اعدائے عثمانؓ نے انہیں حضرت عثمانؓ کا مقابلہ کرنے اوران کا حکم بجانہ لانے پر آمادہ کرنا چاہا، مگر انہوں نے اپنے آپ کو اس سے بچالیا، اور فرمایا: ''عنقریب فسادات رونما ہوں گے، لیکن میں سب سے پہلے فسادات کا دروازہ کھولنے والا نہ بنوں گا۔ پھر وہ مدینے کی طرف کوچ کر گئے اور ہمیشہ حضرت عثمانؓ کا احترام ملحوظِ خاطر رکھا، یہاں تک کہ ۳۲ھ میں انہوں نے وفات پائی (زعماء الاسلام، الدکتور حسن ابراہیم حسن، ص۱۸۴)۔

۱۰۲- فجر الاسلام، ص۱۸۴

۱۰۳- مقدمہ کتاب السیر الکبیر، ص۲۵

۱۰۴- مقدمہ نصب الرایۃ، شیخ محمد زاہد الکوثری، ص۳۰

۱۰۵- نظرۃ عامۃ فی تاریخ الفقہ الاسلامی، ص۱۵۳

۱۰۶- فجر الاسلام، ص۱۷۹

۱۰۷ الملل والنحل، ج۲:۶۳؛ فجر الاسلام، ص۹۹

۱۰۸- فجر الاسلام، ص۱۱۲

۱۰۹- ایضاً

۱۱۰- مقدمه ابن خلدون ،ص۶۲۲۔اس میں یہ حدیث بھی ہے: ''اسلام میں اہل علم کی اکثریت کا تعلق عجم سے ہوگا''، اوراس کی وجہ بھی بیان کی گئی ہے۔

۱۱۱- فجر الاسلام،ص۱۸۲

۱۱۲- السنة قبل التدوین، محمد عجاج الخطیب ،ص۱۸۷

۱۱۳- مقدمه کتاب السیر الکبیر ،ص۲۳

۱۱۴- ایضاً

۱۱۵- نظرة عامة فی تاریخ الفقه الاسلامی۔فقہائے سبعہ کی تاریخ ہائے وفات یہ ہیں: سعید ۹۳ھ، عروۃ ۹۴ھ، ابوبکر بن عبدالرحمٰن ۹۴ھ، قاسم ۱۰۸ھ، عبیداللہ ۹۸ھ یا ۹۹ھ، سلیمان ۱۰۰ھ، خارجہ ۹۹ھ یا ۱۰۰ھ۔(ان کے حالات کے لیے دیکھیے :وفیات الاعیان؛ تذکرة الحفاظ؛ تهذیب التهذیب؛ حلیة الاولیاء)۔

۱۱۶- الامام زید،ص۱۷۵

۱۱۷- الاتجاهات الفقهیة عندالمحدثین ،ص۱۷(مقالہ ڈاکٹریٹ، عبدالمجید محمود، مکتبہ کلیہ دارالعلوم)

۱۱۸- الفقه الاسلامی فی ثوبه الجدید، ج۱:۱۶۶-۱۷۰

۱۱۹- نظرة عامة فی تاریخ الفقه الاسلامی،ص۱۵۴

۱۲۰- الفکر السامی، ج۲:۹۷

۱۲۱- تاریخ التشریع الاسلامی،ص۱۴۶

۱۲۲- تذکرة الحفاظ، ج۱:۷۰

۱۲۳- ابو حنیفه،ص۲۲۷

۱۲۴- ایضاً،ص۲۲۴

۱۲۵- حجة الله البالغة، ج۱:۱۴۵

۱۲۶- ابو حنیفه،ص۲۲۴

۱۲۷- مقدمة كتاب السير الكبير، ص ۲۵

۱۲۸- السنة و مكانتها فی التشريع الاسلامی، مصطفیٰ السباعی، ص ۳۶۵

۱۲۹- ایضاً، ص ۳۶۶؛ جامع بيان العلم، ابن عبدالبر، ج ۲: ۱۴۸

۱۳۰- رسالة رسم المفتی، ابن عابدین، ص ۲۳

۱۳۱- جامع مسانيد الامام الاعظم، ج ۱: ۳۳

۱۳۲- السنة و مكانتها فی التشريع الاسلامی، ص ۳۸۹

۱- سیاسی، سماجی اور فکری حالات

فصل-۱—سیاسی حالات

۱- امام محمدؒ کی وفات ۱۸۹ھ میں ہوئی۔ اس عرصے میں وہ اِن پانچ عباسی خلفاء کے ہم عصر رہے۔ ابوالعباس عبداللہ سفاح ۱۳۲-۱۳۶ھ، ابوجعفر عبداللہ منصور ۱۳۶-۱۵۸ھ، ابوعبداللہ محمد مہدی بن منصور ۱۵۸-۱۶۹ھ، ابومحمد موسیٰ الہادی ۱۶۹-۱۷۰ھ، ابوجعفر ہارون الرشید ۱۷۰-۱۹۳ھ

۲- تاريخ الادب العربی، العصر العباسی الاول، ڈاکٹر شوقی ضیف، ص ۱۳

۳- تاريخ الطبری، ج ۷: ۴۸، محققہ ابوالفضل ابراہیم؛ البداية و النهاية، ابن کثیر، ج ۱۰: ۵۳؛ الحياة السياسية فی الدولة العربية الاسلامية، ڈاکٹر محمد جمال سرور، ص ۱۷۸

۴- بعض مؤرخین کی روایت کے مطابق بنوامیہ کی قبریں تک اکھاڑ دی گئیں، اور بعض لاشوں کو پہلے سولی پر لٹکایا گیا، اور پھر جلا دیا گیا (الكامل فی التاريخ، ابن اثیر، ج ۵: ۱۶۱؛ مروج الذهب، مسعودی، ج ۳: ۱۴۱)۔

۵- مروج الذهب، ج ۲: ۲۰۷

۶- فی التاريخ العباسی، استاذ شاکر مصطفیٰ، ص ۲۷

۷- مروج الذهب، ج ۳: ۲۵۲، محققہ شیخ محمد محی الدین عبدالحمید

۸- مؤرخین برامکہ کے زوال ونکبت کے متعدد اسباب بیان کرتے ہیں، لیکن ان میں پہلا سبب

ہارون الرشید کا یہ احساس تھا کہ برامکہ نے اقتدار پر غلبہ حاصل کرلیا ہے اور اپنے اثر ورسوخ میں اضافہ کرلیا ہے۔ اسی وجہ سے اس نے انہیں غفلت میں قتل کرایا اور اُن سے چھٹکارا حاصل کیا (مقدمه ابن خلدون، ص۱۵ومابعد)۔

۹- فی التاریخ العباسی، ص۴۷

۱۰- اخبار ابی حنیفة و اصحابه، ص۶۱ مخطوطه دارالکتب مصریه، تاریخ / تیمور، نمبر۳۱۰

۱۱- بلوغ الامانی فی سیرة الامام محمد بن الحسن الشیبانی، شیخ کوثری، ص۴۰-۴۱

۱۲- الروض الباسم فی الذب عن سنة ابی القاسم، ج۲:۴۹

۱۳- البداية و النهاية، ابن کثیر، ج۱۰:۱۱۸

۱۴- مالک بن انس امام دار الهجرة، ڈاکٹر عبدالحلیم جندی، ص۱۶۰۔ ابن ابی ذئب کا پورا نام محمد بن عبدالرحمٰن بن مغیرہ ہے۔ اہل مدینہ میں سے تھے۔ تابعی، فقیہ اور محدث تھے۔ تمام لوگوں سے زیادہ پرہیزگار اور اپنے معاصرین سے افضل تھے (تهذیب التهذیب، ج۹:۳۰۳)۔

۱۵- البداية و النهاية، ج۱۰:۸۴

۱۶- مؤرخین بیان کرتے ہیں کہ ابوجعفر نے امام ابوحنیفہؒ سے منصب قضا، یا قاضی القضاۃ کا منصب قبول کرنے کی درخواست کی، جسے امام موصوف نے رد کردیا۔ اس کی پاداش میں آپ کو کوڑے لگائے گئے اور آپ کو جیل میں ڈال دیا گیا، لیکن اس سزا کا حقیقی سبب امام کا علویوں کی طرف داری کرنا تھا۔ ابوجعفر کے نزدیک یہ میلان اس کے خلاف بغاوت اور اس کی حکومت پر عدم اعتماد کی صورت تھی۔

۱۷- محاضرات فی تاریخ الفقه الاسلامی، عصر نشاة المذاهب، محمد یوسف موسیٰ، ص ۳۹

۱۸- ہارون الرشید نے امام ابو یوسفؒ سے درخواست کی کہ وہ ان کے لیے مالی احکام پر ایک جامع کتاب تحریر کریں، چنانچہ امام ابو یوسفؒ نے اپنی شہرہ آفاق کتاب الخراج تحریر کی، اور اسے ایک عمدہ مقدمے کے ساتھ شروع کیا، جس میں امیر المؤمنین کو بہت سی قیمتی نصیحتیں اور وصیتیں کیں۔

۱۹- حقیقت یہ ہے کہ عباسیوں نے خلافت حاصل کرنے کے لیے عباسی دعوت کے دوران جو طرز عمل اختیار کیا، وہ اسے دینی رنگ میں پیش کرنا تھا، تاکہ امت کا اعتماد اور اس کی محبت حاصل کریں۔ یہی وہ دعوت تھی جسے انہوں نے اموی حکومت سے لوگوں کو متنفر کرنے کے لیے استعمال کیا تھا۔ یہ نفرت ان کے عہد میں ترقی کر چکی تھی اور مکر و فریب کی وجہ سے توجہ کا مرکز بن گئی تھی (فی التاریخ العباسی، ص ۶۸)۔

۲۰- اجنبی حکومت سے دولت عباسیہ کی جنگوں کی کثرت کی بناء پر دوسری صدی کے فقہاء نے ان قواعد کو تفصیل کے ساتھ بیان کیا جو صلح و جنگ دونوں حالتوں میں دولتِ اسلامیہ کے خارجہ تعلقات کے احکام پر مبنی تھے۔ امام محمد وہ پہلے فقیہ ہیں جنھوں نے پوری شرح وسط کے ساتھ اس موضوع پر اپنی کتاب السیر الکبیر میں گفتگو کی ہے۔ اس پس منظر میں بجا طور پر آپ کو قانون بین الممالک (International Law) کا بانی قرار دیا جاتا ہے۔ اس کی تفصیل چوتھے باب میں آئے گی۔ ان شاءاللہ (فی التاریخ العباسی، ص ۷۸)۔

۲۱- مالک، الاستاذ امین الخولی، ج ۱: ۱۹۸

۲۲- حضارۃ الاسلام فی دار السلام، جمیل نخلہ المدور؛ تاریخ التمدن الاسلامی، جرجی زیدان؛ تاریخ العرب و مختصر التمدن الاسلامی، سید امیر علی، مترجمہ ریاض راحت؛ فی قصر الرشید، ڈاکٹر طٰہ الحاجری

فصل-۲— سماجی حالات

۲۳- ابو حنیفۃ النعمان و مذھبہ فی الفقہ، ڈاکٹر محمد یوسف موسیٰ ص ۸۔ اگرچہ یہ مختلف قومیں اس دور میں شادی بیاہ کے رشتوں کی وجہ سے آپس میں مختلط ہو گئیں، مگر یہ رشتے ناتے ان قومی جھگڑوں کا خاتمہ نہ کر سکے، جن کی شدت کسی خاص وجہ سے اہل عرب اور اہل ایران کے درمیان بڑھ گئی تھی۔

۲۴- تاریخ الاسلام السیاسی و الدینی و الثقافی والاجتماعی، ج ۲: ۲۸۹

۲۵- ضحی الاسلام، ج ۲: ۸۲

۲۶- حضارۃ الاسلام فی دار السلام، ص ۱۵۵

۲۷- الحياة الاقتصادية والاجتماعية فی عهد هارون الرشيد (مقالہ)، استاذ ابراہیم مصری، مجلہ الهلال، دسمبر ۱۹۶۷ء

۲۸- العصر العباسی الاول، ڈاکٹر شوقی ضیف، ص ۸۳

۲۹- الهلال، دسمبر ۱۹۶۷ء، ص ۲۲۷

۳۰- ابو زكريا الفراء و مذهبه فی النحو و اللغة، احمد مکی انصاری، ص ۱۸

فصل-۳---سماجی حالات

۳۱- ضحی الاسلام، ج ۲: ۱۳

۳۲- ایضاً

۳۳- یہ بات معلوم ہے کہ آغاز میں نازل ہونے والی قرآن کریم کی آیات میں سورۂ علق کی آیت ہے: اقراء باسم رَبک الّذی خلق

۳۴- المجادلة: ۱۱

۳۵- الفاطر: ۳۸

۳۶- الفلسفة القرآنية، استاذ عباس محمود العقاد

۳۷- اثر العرب فی الحضارة الاوروبية، استاذ عباس محمود العقاد

۳۸- وفيات الاعيان، ابن خلکان، ج ۲: ۴؛ الحياة الثقافية بين القاهرة و بغداد، ابراہیم مذکور- تاریخِ قاہرہ کے بارے میں منعقدہ کانفرنس کی روداد میں شامل ہے، ص ۵۴

۳۹- ابو حنيفة النعمان و مذهبه فی الفقه، ڈاکٹر محمد یوسف موسیٰ ص ۱۱

۴۰- مقدمة ابن خلدون، ص ۲۶۲؛ العقد الفريد، ج ۲: ۶۴؛ الموالی فی العصر الاموی، شیخ محمد الطیب النجار، ص ۸۳-۹۸

۴۱- ضحی الاسلام، ج ۲: ۱۵

۴۲- مقدمة ابن خلدون، ص ۴۴۰

۴۳- ابو حنيفة النعمان و مذهبه فی الفقه، ص ۱۱

۴۴- دیکھیے: اقتباس ۵۰

۴۵- التاریخ التمدن الاسلامی، فصل نقل العلم لغیر الخلفاء، ج۳:۱۶۹

۴۶- ایضاً

۴۷- الجانب الالٰھی من التفکیر الاسلامی، ڈاکٹر محمد البہی، ج۱:۲۷۴

۴۸- تاریخ الدولة العباسیة، جمال الدین شیال، ص۴۵

۴۹- التاریخ الاسلامی و الحضارۃ الاسلامیة، احمد شلبی، ج۳:۲۳۱

۵۰- ضحی الاسلام، ج۲:۱۴

۵۱- ایضاً ص۱۵

۵۲- یہ فرقے پہلی صدی ہجری میں وجود میں آئے اور مختلف اسباب کی بناء پر بڑھتے چلے گئے۔ ان میں سے بعض تو اب تک موجود ہیں۔ انہیں دو گروہوں میں تقسیم کیا جاتا ہے، ایک سیاسی فرقے، مثلاً شیعہ اور خوارج، دوسرے اعتقادی فرقے، مثلاً قدریہ، جہمیہ اور مرجئہ۔ میرے خیال میں علمی اور تاریخی اعتبار سے یہ تقسیم سطحی ہے، کیوں کہ یہ تمام فرقے اور ان سے جنم لینے والے ذیلی فرقے جو خلافت کے حصول کے لیے کوشاں رہے اور انہوں نے اس مقصد کے لیے تلوار اٹھائی، ایسی آراء کے حامل تھے جن کا تعلق عقیدے، اصول دین اور احکام فقہ سے تھا۔ شیعہ کو قدیم ترین فرقہ شمار کیا جاتا ہے۔ وہ سب کچھ کے باوصف یہ خیال کرتے تھے کہ حضرت علیؓ تمام مسلمانوں کے مقابلے میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خلافت کے زیادہ حق دار ہیں۔ ان کے متعدد ذیلی فرقے تھے، ان میں سے بعض معتدل تھے اور بعض غالی، اور بعض تقدیسِ علیؓ میں دین کی حدود کو بالکل ہی پھلانگ گئے تھے۔

شیعوں کے بالکل برعکس دوسرا گروہ خوارج کا تھا۔ یہ گروہ جنگِ صفین میں اس وقت پیدا ہوا، جب حضرت علیؓ اور حضرت معاویہؓ اپنے اختلافات کا فیصلہ کرنے کے لیے دو آدمیوں کو حکم تسلیم کرنے پر راضی ہو گئے۔ اس وقت یہ لوگ حضرت علیؓ کے حامیوں میں سے تھے، مگر تحکیم پر یہ اچانک بگڑ گئے اور انہوں نے کہا کہ خدا کے بجائے انسانوں کو فیصلہ کرنے والا مان کر حضرت علیؓ کافر ہو گئے ہیں۔ ان کے نظریات کا خلاصہ یہ ہے: ''خلیفہ کا صرف مسلمانوں کے آزادانہ انتخاب سے منتخب ہونا ضروری ہے۔ گناہ کفر کے ہم معنی ہے''۔ وہ مرتکبِ کبیرہ کو کافر قرار دیتے

تھے اور کہتے تھے کہ اسے ہمیشہ جہنم میں رکھا جائے گا۔ ان کے متعدد ذیلی فرقے تھے جو غالی اور معتدل ہونے کے لحاظ سے ایک دوسرے سے مختلف تھے۔

فرقہ قدریہ کا مذہب یہ تھا کہ انسان اپنے اختیاری افعال کا خود خالق ہے، ان میں سے بعض معتزلہ کے نام سے موسوم ہوئے۔ دورِ عباسی میں فکرِ اسلامی کے سلسلے میں ان کا بڑا کردار ہے۔

فرقہ جہمیہ کا مذہب قدریہ کے بالکل برعکس ہے۔ ان کے نزدیک انسان کو اپنے افعال پر کوئی اختیار نہیں ہے۔ وہ اپنے افعال میں اس پَر کی مانند ہے جسے ہوا حرکت دیتی ہے، اس لیے انہیں جہمیہ جبریہ بھی کہا جاتا ہے۔ جہمیہ نے ہی خلق قرآن کا فتنہ کھڑا کیا تھا، جہمیہ کی طرف سے یہ بات جہم بن صفوان اور جعد بن درہم نے کہی تھی۔ شیعوں اور خارجیوں کے انتہائی متضاد نظریات کے ردِّ عمل میں ایک تیسرا گروہ پیدا ہوا، جسے مرجئہ کہا جاتا ہے۔ ان کے نظریات کا خلاصہ یہ ہے: ''ایمان صرف خدا اور رسولؐ کی معرفت کا نام ہے، عمل اس کی حقیقت میں شامل نہیں ہے، اس لیے ترکِ فرائض اور ارتکابِ کبائر کے باوجود ایک شخص مومن رہتا ہے''۔ ان کا خیال ہے کہ ایمان کے ہوتے ہوئے کوئی معصیت اس طرح نقصان دہ نہیں ہوتی، جس طرح کفر کے ساتھ طاعت کا کوئی فائدہ نہیں ہوتا۔ معتزلہ ہر اس شخص کو مرجئہ کہتے ہیں، جو گناہ کبیرہ کے مرتکب کے لیے دوزخ میں ہمیشہ رہنے کا قائل نہیں ہے، اسی بناء پر امام ابوحنیفہؒ کو مرجئی کہا گیا ہے۔ شہرستانی نے انہیں سنت کے پیرو مرجئہ میں سے قرار دیا ہے، جو گناہ گاروں کے لیے عفوِ الٰہی کے قائل ہیں، نہ کہ منکرات کو مباح سمجھتے ہیں (مالک، شیخ محمد ابوزہرہ، ص ۱۵۱؛ **الفرق بین الفِرَق**، بغدادی؛ **الملل والنحل**، شہرستانی؛ **تاریخ المذاھب الاسلامیۃ**، ابوزہرہ، ج ۱)۔

۵۳- مثلاً امام محمدؒ کی زندگی میں یہ چیز نمایاں ہے۔ آپ نے کئی بار مدینہ منورہ کا سفر کیا، کافی عرصے تک امام مالکؒ کے حلقۂ درس سے وابستہ رہے اور فقہائے مدینہ سے مباحثے کیے (دوسرے باب کی دوسری فصل میں یہ بحث ملاحظہ کیجیے)۔

۵۴- جیسا کہ امام مالکؒ اور امام لیث بن سعد کے درمیان مراسلت ہوئی۔

۵۵- مالک، شیخ محمد ابوزہرہ، ص ۱۴۸

۵۶- پہلی صدی میں فقہ کے بنیادی مآخذ قرآن، سنت، اجماع اور رائے (جس کی شاخیں مصلحت اور قیاس ہیں) تھے۔ اولیں عباسی دور میں استحسان، سدّ ذرائع، عمل اہل مدینہ، عرف اور فتویٰ بھی پہلی صدی کے مآخذ کے ساتھ وجود میں آئے، مگر فقہاء کے باہمی مناظروں، مباحثوں اور ملاقاتوں نے اس دور میں ان مآخذ کا مفہوم متعین کر دیا تھا، جن سے اہم مسائل ابھرے، مثلاً سنت اور کتاب اللہ کے مقابلے میں اجماع کا مقام، اور یہ کیوں کر ایسا مصدر ہے جس پر اعتماد کیا جا سکے۔ ناسخ و منسوخ اور خاص و عام الفاظ، ان کے علاوہ وہ مسائل جن پر بحث و مباحثہ کرنے اور ان کا مفہوم تحریر کرنے میں خاص کوشش کی گئی۔

۵۷- مثلاً دیکھیے: امام محمد کی کتاب الاصل یا الجامع الکبیر

۵۸- فقہ حنفی میں شرعی حیلے امور ظاہرہ میں شمار کیے جاتے ہیں۔ اس کے بعد حیلے تمام مذاہب میں فقہ کا ایک مستقل باب بن گئے، البتہ احناف کے ہاں یہ پہلو غالب رہا۔ اس بارے میں خصوصی کتب تحریر کی گئیں۔ ان کا اصل مقصد احکام شرعیہ سے فرار نہ تھا، تاہم بعض فقہاء نے حیلوں کے بارے میں کمزور مسلک اختیار کیا، جس پر ابن قیم نے اپنی کتاب إعلام الموقعین کی جلد ثالث میں تفصیلی گفتگو کی ہے۔

۵۹- باقی رہنے والے مذاہب میں مشہور مذاہب اربعہ اور شیعہ و خوارج کے فرقے ہیں۔

۶۰- ضحی الاسلام، ج ۲: ۲۴۰

۶۱- قوت القلوب، ج ۱: ۳۲۴

۲- امام محمد کی حیات و خدمات

فصل-۱

۱- بلوغ الأمانی فی سیرة الامام محمد بن الحسن الشیبانی، ص ۴

۲- مفتاح دار السعادة، ج ۲: ۱۰۷؛ مناقب الامام الاعظم، کردری، ج ۲: ۴۷۵

۳- دیکھیے: مقدمہ شرح السیر الکبیر، ص ۸

۴- دیکھیے: وفیات الاعیان، ج ۳: ۳۲۴؛ الوافی بالوفیات، ج ۲: ۳۳۴؛ شذرات الذهب، ج ۱: ۳۲۱؛ الانتقاء فی فضائل الائمة الثلاثة الفقهاء، ص ۱۷۴۔ امام محمد کی ولادت میں اختلاف کے سبب بروکلمان نے اس قول پر اکتفاء کیا ہے کہ آپ ۱۳۱ھ اور ۱۳۵ھ کے درمیان پیدا ہوئے (تاریخ الادب العربی، ج ۳: ۲۴۶)۔

۵- بلوغ الأمانی، ص ۵

۶- المبسوط، ج ۲: ۹۶

۷- ج ۲: ۱۵۵

۸- ص ۱۱۴

۹- ج ۳: ۳۲۴؛ تهذیب الاسماء واللغات، ج ۱: ۸۲۔ یہ بات بھی، جو امام نووی نے نقل کی ہے، غلط ہے کہ امام محمد سنتین، یعنی دو سال امام ابوحنیفہؒ کے شریک مجلس رہے، شاید لفظ سنین، یعنی کئی سال سنتین (دو سال) سے بدل گیا ہے۔

۱۰- الطبقات الکبریٰ، ج ۷، القسم الثانی: ۷۸

۱۱- تاریخ الطبری، ج ۳: ۲۵۲۱

۱۲- اس کی بنیاد ابن کثیر کا وہ بیان ہے جو انہوں نے ۱۸۹ھ کے واقعات کے ضمن میں البدایة والنهایة میں پیش کیا ہے کہ ہارون الرشید ماہ جمادی الاولیٰ میں ''رے'' گیا، جبکہ امام محمدؒ ہارون الرشید کے اس شہر میں پہنچنے سے قبل وفات پا چکے تھے۔ چونکہ بغداد سے رے کا طویل سفر تقریباً ایک ماہ کی مسافت کا متقاضی تھا، لہٰذا امام محمدؒ اواخر جمادی الاخریٰ یا اوائل رجب میں فوت ہوئے۔ اس قیاس میں یہ احتمال موجود ہے کہ امام محمدؒ کی ولادت ۱۳۱ھ کے اواخر یا ۱۳۲ھ کے اوائل میں صحت کے زیادہ قریب ہو، اور یہ عام مؤرخین کی اس متفقہ رائے سے بھی ہم آہنگ ہے کہ امام محمد اٹھاون برس کی عمر میں فوت ہوئے۔ اس کی وضاحت امام ذہبی نے اپنی کتاب العبر فی خبر من غبر (ج ۱: ۳۰۲) میں کی ہے کہ امام محمدؒ نے ستاون سال کی عمر پائی۔ یہ روایت ولادت کے بارے میں ۱۳۱ھ کے قول سے متفق ہونے کے باوجود امام موصوف کی عمر کے بارے میں عام قدیم ترین مؤرخین کے اجماع سے متعارض ہے۔ اسی بناء پر حافظ ذہبی کا

قول تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔

۱۳- جواهر المضية فی طبقات الحنفية، ج۲:۴۲؛ تاج التراجم ،ص۵۴؛وفيات الاعيان، ج۱:۵۷۴؛ اللباب فی تهذيب الانساب ،ج۲:۳۶؛شذرات الذهب، ج۱:۳۲۲؛المختصر فی اخبار البشر المشهور بتاريخ أبی الفداء ،ج۲:۱۸؛ النجوم الزاهرة، ج۵:۱۳۰؛الوافی بالوفيات، ج۲:۳۳؛التاج المكلل، ص۱۰۵؛ الفوائد البهية فی طبقات الحنفية ،ص۱۶۳؛المستدرک علی الكشاف عن مخطوطات خزانة الأوقاف، ص۱۰۲

۱۴- ج۴:۲۳۸

۱۵- ورق ۶۳۔الف

۱۶- الطبقات الكبریٰ، ج۷:۲:۷۸؛تاريخ الطبری، ج۳:۲۵۲۱؛تاريخ بغداد، ج۲:۱۷۲

۱۷- بلوغ الأمانی، ص۵

۱۸- الزواج والطلاق فی جميع الأديان، شیخ عبداللہ مراغی، ص۱۱۲

۱۹- جزيل المواهب فی اختلاف المذاهب ،سیوطی، ورق۱۰، مخطوطہ نمبر ۷۰، اصول تیمور؛ مقدمہ الآثار ،ص۱۲؛بلوغ الأمانی، ص۴

۲۰- الفهرست ،ص۲۰۳؛الطبقات الكبریٰ ج۷:۷۸؛ تاريخ طبری ،ج۳:۲۵۲۱؛ تاريخ بغداد ،ج۲:۱۷۲؛ الجرح والتعديل ،ابی حاتم رازی، ج۳:۲: ۲۲۷؛انساب، السمعانی، ص۳۴۳؛ النجوم الزاهرة ،ج۲:۱۳۰؛الانتقاء، ص۷۴؛العبر فی خبر من غبر، ج۱ :۳۰۲؛طبقات الفقهاء، ص۱۱۴؛الوافی بالوفيات، ج۲:۳۳۲؛تاريخ الخميس فی احوال انفس نفيس، ج۲:۳۳۳؛التاج المكلل، ص۱۰۵؛اخبار الصيمری، ورق ۶۰، ۶۳؛الطبقات السنية فی طبقات الحنفية، مخطوطہ التیموریۃ نمبر ۵۴۰- تاریخ، ج۳: ۲۸۹

۲۱- مقدمہ السير الكبير ،ص۸۔ ہمارے استاذ نے اپنی کتاب ابو حنيفة (ص۲۰۶) میں اس بات کی وضاحت کی ہے کہ شیبان کی طرف امام محمد کی نسبت ولاء کے اعتبار سے ہے، اصل

نسب کے اعتبار سے نہیں۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا **السیر** کے مقدمے میں بیان کردہ آپ کی رائے کو اس سے رجوع قرار دیا جائے اور **ابو حنیفة** میں آپ کی بیان کردہ رائے کو صحیح سمجھا جائے؟

22- Majid Khadduori, *The Islamic Law of Nations, Shaybani's Siyar,* 1966, U.S.A.

۲۳- ج ۴: ۲۳۸؛ **تاریخ مدینة**، ابن عساکر

۲۴- یہاں کوئی ایسی چیز نہیں جو اس بات پر دلالت کرے کہ امام محمدؒ کے والد دولت عباسیہ کے قیام کے بعد بھی فوج میں ملازم رہے، اور نہ یہ معلوم کرنے کا کوئی ذریعہ ہے کہ دولت امویہ کے سقوط کے بعد وہ کیا کام کرتے تھے۔ ان کی تاریخ وفات بھی معلوم نہیں۔ مجلّہ Islam Medeniyeti (ترکیہ) نے امام محمدؒ کی وفات پر بارہ صدیاں گزرنے پر ان کی یاد میں جو خصوصی شمارہ، جون ۱۹۶۹ء میں شائع کیا، اس میں ڈاکٹر محمد حمید اللہ نے اپنی تحقیق اور مطالعے کی بناء پر رائے ظاہر کی ہے کہ یہ امر یقینی ہے کہ امام محمد کے والد محترم جب فوت ہوئے تو آپ چھوٹے تھے۔ اس کی دلیل ان کا اپنا یہ قول ہے: ''میرے باپ نے تیس ہزار درہم ترکہ چھوڑا، پندرہ ہزار درہم میں نے نحو اور شاعری کا علم حاصل کرنے پر خرچ کیے، اور پندرہ ہزار حدیث اور فقہ کا علم حاصل کرنے پر'' (**تاریخ بغداد**، ج ۲: ۱۷۳)۔ کردری کی **مناقب الامام الاعظم** کے حوالے سے پہلے بیان ہو چکا ہے کہ امام محمدؒ کے والد، جب آپ کو امام ابو حنیفہؒ کے پاس لے گئے، اُس وقت آپ کی عمر چودہ سال تھی۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ امام محمد کے والد ۱۴۵ھ کے بعد فوت ہوئے۔

۲۵- **شذرات الذهب**، ج ۱: ۳۲۲؛ **مصباح السعادة**، ج ۲: ۱۰۷؛ **بلوغ الامانی**، ص ۵۔ امام محمدؒ کے حسن و جمال کے بارے میں منقول ہے کہ آپ کے والد جب آپ کو لے کر امام ابو حنیفہؒ کے پاس آئے تو امام ابو حنیفہؒ نے آپ کے والد سے فرمایا: ''اپنے بیٹے کے سر پر استرا پھرا دو اور اسے پرانے کپڑے پہنایا کرو، کہیں اسے کسی دیکھنے والے کی نظر نہ لگ جائے''۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں: ''میرے والد نے میرے سر کے بال منڈوا دیے، پھر بھی میں لوگوں کو زیادہ خوبصورت لگتا تھا''۔

۲۶- ضحی الاسلام، ج۲:۵۴

۲۷- ابو زکریا الفراء و مذھبه فی النحو واللغة، ص۱۱۱

۲۸- مقدمہ کتاب السیر الکبیر، ص۹

۲۹- المبسوط، ج۲:۹۶

۳۰- مقدمة الآثار، ص۱۵؛ بلوغ الامانی، ص۵

۳۱- ج۲:۳۴۴

۳۲- ج۲:۱۵۵

۳۳- مقدمہ الآثار، ص ۱۸- داؤد طائی کوفی فقیہ ہیں۔ انہوں نے امام ابوحنیفہ وغیرہ سے تحصیل علم کی، پھر تنہائی اور عبادت کو ترجیح دی۔ امام محمد ان سے بعض مسائل دریافت کرنے کی خاطر ان کے پاس ان کے گھر جایا کرتے تھے۔ انہوں نے ۱۶۵ھ میں وفات پائی (دیکھیے: الجواھر المضیة، ج۱:۲۴۱)۔

۳۴- بلوغ الامانی، ص۶

۳۵- مناقب الامام الاعظم، ج۲:۱۵۵؛ بلوغ الامانی، ص۶

۳۶- مقدمہ الآثار، ص۱۸

۳۷- مناقب الامام الاعظم، ج۲:۱۵۵؛ بلوغ الامانی، ص۶

۳۸- پچھلے صفحات میں دیکھیے: ''امام ابوحنیفہ کا اپنے حلقۂ درس میں منہج''

۳۹- تاریخ بغداد، ج۱۳:۴۰۲؛ حسن التقاضی، شیخ کوثری، ص۱۲

۴۰- مقدمہ السیر الکبیر، ص۱۰

۴۱- الطبقات الکبریٰ، ج۷:۲۷۸؛ الفھرست، ص۲۰۳

۴۲- الاثمار الجنیة فی الاسماء الحنفیة (مخطوطہ تیمور، نمبر ۱۰۴۰، ص۵۶)۔ وکیع بن جراح کوفی نے امام ابوحنیفہؒ اور دیگر فقہاء جیسے امام اوزاعی اور اعمش سے علم حاصل کیا۔ یہ انتہائی پارسا اور نیک تھے۔ ۱۹۷ھ میں وفات پائی (الجواھر المضیة، ج۲:۲۰۸)

۴۳- ان کا پورا نام زفر بن ہذیل بن قیس عنبری بصری ہے۔ ۱۱۰ھ میں پیدا ہوئے۔ صاحبین (امام محمدؒ،

امام ابو یوسفؒ) سے پہلے امام ابوحنیفہؒ سے وابستہ ہوئے۔ ان کے استاذ امام ابوحنیفہ نے ان کی شادی کے موقع پر ان کے بارے میں فرمایا تھا: ''یہ زفر بن ہذیل ہیں جو مسلمانوں کے ائمہ میں سے ایک امام ہیں، اور اپنے شرف، حسب اور علمی قابلیت کے لحاظ سے چوٹی کے علماء میں سے ایک ہیں''۔ دلیل و قیاس میں ماہر تھے، ان سے کوئی کتاب یادگار نہیں، اور ان سے اپنے شیخ کے مذہب کی روایت کے بارے میں کچھ منقول نہیں ہے۔ وہ امام ابوحنیفہؒ کے حلقۂ درس میں ان کے جانشین بنے۔ ۱۵۸ھ میں ان کی وفات کے بعد ان کے جانشین امام ابو یوسف بنے (الجواهر المضية، ج۱: ۲۴۳؛ ابو حنيفة، ص۲۱۷)۔

۴۴۔ بلوغ الامانی، ص۷

۴۵۔ الاصل، ورق ۱۲، ۶، ۷ (مخطوطہ نمبر ۲۰۰ دار الکتب قولہ)؛ الاصل، کتاب البیوع والسلم، ص۱۲؛ الجامع الصغير (مطبوعہ برحاشیہ کتاب الخراج، ابو یوسف) باب طلاق السنۃ، باب الحیض والنفاس، باب القضاء

۴۶۔ مقدمہ السير الكبير، ص۱۰

۴۷۔ ابو حنيفة، ص۱۹۶

۴۸۔ الامام الاوزاعی فقيه أهل الشام، ص۶۳

۴۹۔ الرسالة الاسلامية (بغداد)، العدد ۳۶، ص۵۷

۵۰۔ تاريخ بغداد، ج۲: ۱۷۴؛ مناقب، الكردری، ج۲: ۱۵۸؛ الطبقات السنية، ج۳: ۲۹۰؛ بلوغ الامانی، ص۱۱

۵۱۔ کردری نے مناقب میں بیان کیا ہے (ج۲: ۱۵۴) کہ امام محمد نے امام ابو یوسف کو کوفے سے بغداد خط لکھا کہ میں آپ کی ملاقات کے لیے آرہا ہوں۔ امام ابو یوسف، امام محمد کی آمد پر خوش ہوئے اور اپنی مجالس میں ان کی تعریف کی۔

۵۲۔ تاريخ بغداد، ج۲: ۱۷۶؛ الطبقات السنية، ج۳، ورق ۲۹۱؛ بلوغ الامانی، ص۷

۵۳۔ الوافی بالوفيات، ج۲: ۳۳۴

۵۴۔ الفكر السامی، ج۲: ۲۰۸

۵۵- مناقب الامام الاعظم، ج۲:۱۵۸؛ مقدمہ کتاب الاکتساب فی الرزق المستطاب، محمود عرنوس

۵۶- مناقب الامام الاعظم، ج۲:۱۶۲؛ مفتاح السعادۃ، ج۲:۱۰۹

۵۷- المبسوط، ج۱:۱۳۱۔ ''تثویب'' کا مطلب ہے: نماز کے لیے بلانا۔ امام ابو یوسفؒ کی رائے میں مؤذن کا اذانِ فجر میں یوں کہنا جائز ہے: السلام علیک أیھا الامیر ورحمة الله وبرکاته حی علی الصلوۃ (دومرتبہ)، اور حیّ علی الفلاح (دومرتبہ) الصلوٰۃ یرحمک الله ۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ حکمرانوں کو مسلمانوں کے معاملات حل کرنے میں بہت زیادہ مشغولیت ہوتی ہے، اس لیے انہیں تثویب کے لیے خاص کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، لیکن امام محمدؒ نے اسے ناپسند کیا۔

۵۸- اس کے صحیح ہونے میں جو چیز شک میں ڈالتی ہے، وہ امام ابو یوسف کی طرف سازش کا منسوب کیا جانا ہے۔ جہاں تک ہارون الرشید کی امام محمدؒ سے خواہشِ ملاقات کا تعلق ہے، اور اس ملاقات کے پیش آنے کا معاملہ ہے تو بخدا اس میں کوئی شک والی بات نہیں ہے، مگر جن لوگوں نے امام ابو یوسف کی طرف سازش کی نسبت کی ہے، انہوں نے امام محمدؒ سے ہارون الرشید کی ملاقات کے بیان میں اختلاف کیا ہے، تاکہ امام ابو یوسف کے بارے میں اپنی کہی ہوئی بات کو سچی اور صحیح صورت حال سے خلط ملط کر دیں، اور یہ ایسی بات ہے جو ناممکن نہیں۔

۵۹- رقہ، دریائے فرات کے کنارے ایک مشہور شہر ہے، جسے بلادِ جزیرہ میں شمار کیا جاتا ہے، کیوں کہ یہ فرات شرقی کی جانب ہے۔ اسے عیاض بن غنم نے گورنر کوفہ حضرت سعدؓ بن ابی وقاص کے حکم سے ۱۷ھ میں فتح کیا تھا (معجم البلدان، ج۳:۵۹)۔

۶۰- بلوغ الامانی، ص ۳۷

۶۱- مقدمہ السیر الکبیر، ص ۱۳

۶۲- الاثمار الجنیة فی الاسماء الحنفیة، ورق ۱۶۶

۶۳- بعض مؤرخین کا خیال ہے کہ امام ابو یوسف نے جب رقّہ کی قضاء کے لیے امام محمدؒ کا نام تجویز کیا تو وہ ابھی کوفے میں تھے (دیکھیے: مناقب الامام أبی حنیفة و صاحبیه، الذہبی، ص

۵۵)، لیکن راجح یہی ہے کہ اس شہر کے منصب قضاء کے لیے تقرر سے قبل آپ بغداد میں تھے۔ آپ نے کوفے سے عباسیوں کے نئے دار الخلافہ کی طرف اس وقت کوچ کیا جب وہ مدینۃ العلم والعلماء بن چکا تھا (الطبقات الکبریٰ، ج ۷: القسم الثانی: ۷۸؛ تاریخ بغداد ج ۲: ۱۷۲)۔

۶۴۔ مقدمہ کتاب شرح السیر الکبیر، ص ۱۳۔ رقہ میں امام محمدؒ کی علمی مجلس کے بارے میں امام شافعیؒ کی روایت یہ ہے: میں رقہ میں امام محمدؒ کی مجلس میں شریک ہوا، اس میں بنو ہاشم اور قریش وغیرہ کے معروف اہل علم موجود تھے، امام محمدؒ نے فرمایا: ''میں نے ایک کتاب تصنیف کی ہے، اور اگر مجھے معلوم ہو جائے کہ کسی نے مجھ پر اس کتاب کے حوالے سے اعتراض کیا ہے، اس تک سواری کے ذریعے پہنچا جا سکتا ہو تو میں اس کے پاس ضرور پہنچوں گا (الاثمار الجنیۃ، ورق ۱۶۴)۔ یہ معلوم نہیں کہ انہوں نے یہ بات اپنی کس کتاب کے بارے میں کہی تھی۔

۶۵۔ مخطوطہ دار الکتب المصریہ، نمبر ۵۴۷-فقہ حنفی

۶۶۔ تاریخ الادب العربی، ج ۳: ۲۴۶

۶۷۔ الطبری، ج ۳: ۶۱۹

۶۸۔ بلوغ الامانی، ص ۴۱

۶۹۔ یہ حسن بن زیاد لؤلؤی ہیں، جو امام ابو حنیفہؒ کے شاگرد ہیں۔ کوفے کے قاضی بنے، پھر اس عہدے سے مستعفی ہو گئے۔ فقیہ اور محدث تھے۔ ۲۰۴ھ میں انہوں نے وفات پائی (الجواھر المضیۃ، ج ۱: ۱۹۴)۔ امام محمدؒ کے خلاف ان کے دلی بغض کا سبب، شاید امام محمدؒ کو حاصل وہ علمی وادبی مقام تھا جو آپ کے کسی معاصر کو حاصل نہ تھا۔ اس چیز نے آپ کے بعض معاصرین کو آپ کا مخالف بنا دیا۔

۷۰۔ جصاص کا بیان ہے کہ منادی کی آواز پر امام محمدؒ کھڑے ہوئے۔ تاریخ بغداد (ج ۲: ۱۷۳) میں جو تحریر ہے، وہی سیاق وسباق کے مناسب ہے۔

۷۱۔ جصاص نے قال کہا ہے، جبکہ تاریخ بغداد میں قُلتُ ہے اور یہی بہتر ہے۔

۷۲۔ جصاص کی عبارت غیر واضح ہے، اور اس کی تصحیح میرے لیے ممکن نہیں، اس لیے میں نے اسے

تحریر نہیں کیا۔ جصاص کے علاوہ جن دوسرے مراجع نے یہ واقعہ بیان کیا ہے، ان میں یہ بات موجود نہیں۔

۷۳- احکام القرآن، جصاص ج۳:۹۵؛ تاریخ بغداد ج۲:۱۷۳-۱۷۴؛ اخبار ابی حنیفة، صیمری، ورق ۶۰-۶۱؛ الطبقات السنیة، ج۳:۲۸۹؛ الاثمار الجنیة، ورق ۱۶۵

۷۴- مقدمہ السیر الکبیر ص۱۶

۷۵- رَے یہ ایک علاقہ ہے جو بحرِ خزر، یعنی بحر قزوین کے جنوب میں واقع ہے۔ یہ ایک پہاڑی علاقہ ہے جس کے درمیان بہت سی پھل دار وادیاں ہیں۔ اس کا دارالحکومت اسی کے نام پر ہے۔ قدیم زمانے میں یہ ایک مشہور مرکزی شہر تھا اور ماوراء النہر اور خراسان کے علاقوں سے آنے والے حاجیوں کا مرکز تھا۔ اب یہ علاقہ ایران کا حصہ ہے، جو طہران سے شمال مشرق کی جانب تقریباً ایک سو کلومیٹر کے فاصلے پر واقع ہے (معجم البلدان، ج۲:۱۱۶؛ الاطلس التاریخی، محمد رفعت)۔

۷۶- مرآة الجنان، یافعی، (ج۱:۴۲۲) میں ہے کہ امام محمد زیتونہ نامی بستی میں فوت ہوئے۔ یہ رنبویہ سے محرف ہے۔

۷۷- یزیدی نے اپنے ایک قصیدے میں ان دونوں کے مرثیے میں یوں کہا ہے:

أسفت على قاضي القضاة محمد   واذريت دمعي والفؤاد عميد

فقلت إذا ما أشكل الخطب من لنا   بايضاحه يوماً وأنت فقيد

وأوجعني موت الكسائي بعده   وكادت بي الأرض الفضاء تميد

وأذهلني عن كل عيش و لذة   وأرق عيني والعيون هجود

هما عالمان أوديا وتخرما   فما لهما في العالمين نديد

(مجھے قاضی القضاۃ امام محمدؒ کی موت پر افسوس ہوا۔ آنسو بہا رہا ہوں اور دل غمگین ہے۔ میں نے کہا، جب مسائل پیچیدہ صورت میں پیش آئیں گے تو کون ہمارے سامنے ان کی وضاحت کرے گا، جب آپ موجود نہ ہوں گے۔ امام محمدؒ کے بعد کسائی کی موت نے مجھے دکھ دیا ہے، قریب تھا کہ وسیع زمین مجھے ڈانواں ڈول کر دے۔ اس نے تو میرا ہر لطف اور لذت بھلا دی ہے۔ میری آنکھیں بیدار

ہیں، حالانکہ آنکھیں تو سوتی ہیں۔ وہ دونوں عالم تھے جو موت کا شکار ہو کر ختم ہو گئے۔ اب دنیا میں ان کا کوئی ہم پلہ نہیں ہے (الجواهر المضية ،ج۲: ۴۴؛ الطبقات السنية، ۳: ۲۹۵؛ مناقب الامام الاعظم أبی حنيفة و صاحبيه، ص۵۹)۔

۷۸- تاج التراجم: ص۵۴؛ الجواهر المضية، ج۲: ۴۴

۷۹- طبقات الفقهاء، شیرازی، ص۱۱۴؛ اللباب فی تهذيب الأنساب، ج۲: ۳۶

۸۰- ص۲۱۴، نسخہ محققہ استاذ ابو الفضل ابراہیم

۸۱- البداية و النهاية، ج۱: ۲۰۲

۸۲- دیکھیے: ڈاکٹر محمد حمید اللہ کی تحقیق مجلہ Islam Medeneyeti، شمارہ جون ۱۹۶۹ء۔ ڈاکٹر موصوف نے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ امام محمدؒ کے یوم وفات کی تعیین عرس نامہ کے بیان کے مطابق ہے، جس کا ایک خطی نسخہ مکتبہ سعیدیہ- حیدر آباد دکن (ہندوستان) میں موجود ہے۔

۸۳- تاريخ الطبری، ج۸: ۳۱۴

۸۴- الاطلس التاريخي، استاذ محمد رفعت

۸۵- Islam Medeneyeti، ص۵

۸۶- ایضاً، ص۴۴

۸۷- یہ نسخہ ایک ہی اصل سے نہیں ہے، بلکہ الاصل کے دو نسخوں پر مبنی ہے، جن کے نمبر ۱۰۳۸، اور ۱۰۴۱ ہیں۔ دیکھیے: حوالہ ۸۵، ص۴۶

۸۸- ہشام بن عبید اللہ رازی نے امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ سے فقہ کی تعلیم حاصل کی تھی۔ انہوں نے امام ابو حنیفہؒ سے بھی چند روایات نقل کی ہیں۔ بعض نے انہیں تساہل کا شکار قرار دیا ہے، لیکن ابو حاتم ان کے بارے میں کہتے ہیں: ''بہت سچے تھے، رائے میں ان سے بلند مرتبہ میں نے کسی کو نہیں دیکھا، ان کی ایک کتاب الأثر ہے (الجواهر المضية، ج۲: ۲۰۵)۔

۸۹- الأثمار الجنية فی الأسماء الحنفية، ورق ۵۷؛ الطبقات السنية، ج۳، ورق ۲۹۶؛ مناقب الامام أبی حنيفة وصاحبيه، ص۵۹

۹۰- الاثمار الجنية، ورق ۵۷

۹۱- مناقب، ص۱۴۹، بقول صاحبِ الجواهر المضية، محمد بن حسن مقبرۂ ہشام میں مدفون ہیں، مگرانہوں نے جگہ کا تعین نہیں کیا۔

۹۲- الجواهر المضية میں ہے کہ پانچویں صدی ہجری کے اختتام تک امام محمدؒ کی قبر معروف ومعلوم تھی۔ مسعود بن عبدالعزیز رازی کے ترجمے میں لکھا ہے کہ ان کا انتقال نیشاپور میں ۴۸۵ھ میں ہوا تو انہیں رَے لایا گیا اور امام محمدؒ کے برابر دفن کیا گیا۔ دیکھیے: الجواهر المضية، ج ۱۷۰:۳

فصل-۲

۹۳- امام محمدؒ سے مروی ہے: ''میرے باپ نے ترکے میں تیس ہزار درہم چھوڑے، میں نے پندرہ ہزار نحو وشعر اور پندرہ ہزار حدیث وفقہ کی تعلیم پر خرچ کیے (تاریخ بغداد، ج۱۷۳:۲؛ الطبقات السنية، ج۲۸۹:۳)۔

۹۴- بعض محدثین کا خیال ہے کہ کسی معروف شخصیت کے شیوخ کے حالاتِ زندگی بیان کرنے میں زیادہ افادیت نہیں۔ یہ شیوخ اپنی شہرت کے باوجود اپنے معاصر علماء کو فیض یاب کرنے میں یکساں ہوتے ہیں۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ جو کوئی ان میں سے کسی کے بارے میں گفتگو کرنا چاہے تو وہ ان تمام شیوخ کے حالات بیان کرنے کے لیے مجبور ہے (الليث بن سعد فقيه مصر، احمد خلیل، ص۹)۔

۹۵- مناقب، الکردری، ج۱۵۵:۲

۹۶- تاریخ بغداد، ج۲۴۶:۱۴

۹۷- الحجة، ج۱۲۸:۱

۹۸- پچھلے صفحات میں دیکھیے: ''امام ابوحنیفہ کا اپنے حلقۂ درس میں منہج''

۹۹- الآثار، ص۲، ۷۲، ۱۰۷؛ الحجة، ص۳۶۶

۱۰۰- تاریخ بغداد، ج۴۰۲:۱۳

۱۰۱- امام سرخسی اپنے اصول میں کہتے ہیں (ج۲۷۸:۱): ''امام محمدؒ نے ہر وہ چیز امام ابوحنیفہؒ سے نہیں

سنی جسے آپ نے امام ابوحنیفہ کی طرف منسوب کیا ہے''۔

۱۰۲- تاریخ بغداد، ج۲: ۱۸۴؛ مناقب کردری، ج۲: ۱۵۰

۱۰۳- گزشتہ صفحات میں دیکھیے: زیرعنوان 'امام ابویوسف سے علمی استفادہ'

۱۰۴- ابو حنیفة، ص ۱۹۶

۱۰۵- دیکھیے: حاشیہ ۱۰۳

۱۰۶- امام سرخسی نے المبسوط (ج۱۵: ۵۱) میں دوگھروں کو دو آدمیوں کے درمیان تقسیم کرنے کے مسئلے کے ذکر میں کہا ہے: ''یہ ان مسائل میں سے ایک ہے جن کے بارے میں امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے درمیان مکالمہ ہوا''۔

۱۰۷- محمد بن عبدالسلام نے اپنے باپ سے روایت کی ہے: ''میں نے امام ابویوسفؒ سے ایک مسئلہ دریافت کیا جس کا انہوں نے جواب دیا، پھر میں نے وہی مسئلہ امام محمدؒ سے دریافت کیا تو آپ نے امام ابویوسف کے خلاف رائے دی اور اپنے دلائل پیش کیے۔ میں نے آپ سے عرض کیا: ''ابویوسفؒ اس مسئلے میں آپ کے مخالف ہیں۔ کیا آپ ان کے ساتھ مناظرہ کریں گے''؟ چنانچہ وہ دونوں مسجد میں اکٹھے ہوئے اور باہم مناظرہ کیا۔ میں نے تھوڑا سا تو سمجھا، لیکن پھر گفتگو پیچیدہ ہوگئی جسے میں نہ سمجھ سکا (مناقب الکردری، ج۲: ۱۵)

۱۰۸- امام طحاوی نے ابن ابی عمران کے واسطے سے طبری سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے معلّٰی بن منصور سے یہ کہتے ہوئے سنا: ''امام ابویوسفؒ منصبِ قضاء کے دوران میں مجھ سے ملے تو فرمایا: ''اے معلّٰی! آج کل کس سے وابستہ ہو''؟ میں نے کہا: 'محمد بن حسن سے'۔ فرمایا: ''اسی سے وابستہ رہو، وہ سب سے بڑا عالم ہے''۔ (مقدمہ الآثار، ص۱۷؛ بلوغ الأمانی، ص ۳۶)

۱۰۹- الأصل، ورق ۵۹۳؛ المبسوط، ج۱۶: ۱۸۰، ج۱۸: ۱۰

۱۱۰- اخبار الصیمری، ورق ۵۱؛ المبسوط، ج۱۲: ۴۳؛ مناقب الکردری، ج۲: ۱۵۰، ۱۵۴؛ اصول السرخسی، ج۱: ۳۷۸؛ الجواھر المضیة، ج۱: ۱۵۸

۱۱۱- امام سرخسی نے اپنی کتاب المبسوط (ج۱۴: ۴۰) میں لکھا ہے: ''امام محمدؒ نے جب اپنی کتاب الاکراہ تصنیف کی جو آپ کی بنیادی کتب میں سے ہے، تو ایک حاسد نے یہ کہہ کر

خلیفہ کے کان بھرے کہ امام محمدؒ نے اسے بہت بڑا چور قرار دیا ہے۔ یہ سن کر خلیفہ غضب ناک ہوا اور آپ کو دربار میں پیش کرنے کا حکم دیا۔ امام محمدؒ کے شاگرد محمدؒ بن سماعہ بیان کرتے ہیں کہ میں اپنے استاذ محترم کے پاس تھا، جب مجھے حاضری کا سبب معلوم ہوا تو میں آپ کے گھر گیا، تو کیا دیکھتا ہوں پولیس نے آپؒ کے گھر کا محاصرہ کر رکھا ہے، میں دیوار پھلانگ کر اپنے استاذ کے گھر میں داخل ہوا اور کتاب الاکراہ تلاش کر کے گھر کے ایک کونے میں پھینک دی۔ جب آپ کی کتابیں خلیفہ کے پاس لے جائی گئیں تو وہ کتاب ان میں موجود نہ تھی، لہٰذا خلیفہ نے امام محمدؒ سے معذرت کی''۔

مناقب الامام أبی حنیفة وصاحبیه (ص۵۲) میں ہے: ''امام محمدؒ اکثر درج ذیل شعر بطور مثال بیان کرتے تھے:

محسدون و شر الناس منزلة

من عاش فی الناس یوما غیر محسود

(حسد تو کیا جاتا ہے، وہ شخص سب سے بدترین درجے میں ہے جو لوگوں میں رہے اور ایک دن بھی وہ حسد کا نشانہ نہ بنے)۔

۱۱۲- الجواهر المضیة، ج۱:۱۶۶؛ الفوائد البهیة، ص۵۷

۱۱۳- محمد بن شجاع کا بیان ہے: ''میں نے اسمٰعیل بن فضل، ابو علی رازی اور اپنے اصحاب کی ایک جماعت کو یہ بیان کرتے ہوئے سنا ہے کہ امام ابو یوسفؒ سے سوال کیا گیا: ''کیا محمد بن حسن نے یہ کتب آپ سے سماعت کی ہیں''؟ تو امام ابو یوسف نے فرمایا: ''اسی سے پوچھو''، چنانچہ ہم امام محمدؒ کے پاس آئے اور آپ سے دریافت کیا تو آپ نے فرمایا: ''میں نے ان سے ان کتب کی سماعت نہیں کی، صرف تمہارے لیے ان سے تصحیح کرائی ہے'' (الجواهر المضیة، ج۱: ۱۵۸)۔ میں امام ابو یوسف سے ان سوال کرنے والوں کے تصرفات میں شیخین کے درمیان بدگوئی اور غیبت کا رنگ دیکھ سکتا ہوں، ان لوگوں کو شیخین کے درمیان باہمی نفرت کا علم تھا، ان کا یہ سوال کرنا اور امام محمدؒ کے پاس جانے کا مقصد اصل حقیقت سے آگاہی حاصل کرنا نہ تھا، بلکہ اختلاف کی کبھی نہ بجھنے والی آگ کو مزید بھڑکانا تھا، ورنہ وہ خاموشی کو ترجیح دیتے اور سوال کرنے

اور جانے سے باز رہتے۔

۱۱۴- وقف شدہ مسجد جب ویران ہو جائے اور لوگ وہاں نماز پڑھنا چھوڑ دیں، تو امام محمدؒ کی رائے یہ ہے کہ وہ زمین وقف کرنے والے کی طرف لوٹ جائے گی، جبکہ امام ابو یوسفؒ کی رائے یہ تھی کہ وہ اب واقف کو واپس نہ ہوگی۔ اس سلسلے میں یہ بھی بیان کیا جاتا ہے کہ امام محمدؒ کوڑے کرکٹ کے ایک ڈھیر سے گزرے اور کہا: ''یہ ابو یوسفؒ کی مسجد ہے''۔ اس سے اُن کی مراد یہ تھی کہ امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق اگر ویران مسجد وقف کرنے والے کو واپس نہ ہوگی تو طویل عرصہ گزرنے کے بعد گوبر کا ڈھیر ہی بنے گی۔ اسی طرح امام ابو یوسفؒ ایک اصطبل کے پاس سے گزرے تو کہا: ''یہ امام محمدؒ کی مسجد ہے''۔ ان کی مراد یہ تھی کہ اگر ویران مسجد مالک کو لوٹا دی جائے گی تو وہ اصطبل ہی بنے گی۔ (المبسوط، ۱۲:۴۳)۔

الزیادات کی تالیف کا سبب یہ بتایا جاتا ہے کہ امام ابو یوسفؒ نے اپنی املاء کی ایک مجلس میں گہری اور مشکل فروع بیان کیں، پھر فرمایا: ''محمد بن حسن کے لیے ایسے مسائل کی تفریع دشوار ہے''۔ جب امام محمدؒ کو یہ بات پہنچی تو انہوں نے الزیادات تالیف کی تاکہ یہ کتاب اس بات کی دلیل بن جائے کہ ان جیسی فروع اور ان سے بھی مشکل تر مسائل کی تفریع امام محمدؒ کے لیے کوئی مشکل نہیں ہے (بلوغ الامانی، ص ۶۴)۔

اگر یہ روایت صحیح ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ امام ابو یوسف اپنی علمی مجلس میں اپنے شاگردوں کو بتانا چاہتے تھے کہ وہ امام محمدؒ کے مقابلے میں تفریعِ مسائل پر زیادہ قدرت رکھتے ہیں اور امام محمدؒ کی شہرت اسی بناء پر بغداد میں ہوگئی تھی جیسا کہ امام محمدؒ کے بارے میں حسن بن مالک کی طرف سے بشر بن ولید کو لاجواب کر دینے سے معلوم ہوتا ہے، تاہم امام ابو یوسفؒ کا یہ طرزِ عمل دراصل ان پر امام محمد کے علمی تفوق کے اندرونی احساس کا غماز ہے۔

۱۱۵- مقدمہ شرح السیر الکبیر؛ مناقب الکردری، ج۲: ۱۶۵؛ الطبقات السنیۃ، ج۳: ۲۹۳؛ مفتاح السعادۃ، ج۲: ۲۴۵

۱۱۶- اس باب کی چوتھی فصل میں اس قصے کی پوری تفصیل مذکور ہے۔

۱۱۷- دیکھیے: ذہبی کی روایت پر شیخ کوثری کی تعلیق، مناقب الامام ابی حنیفۃ وصاحبیہ، ص

۵۶؛بلوغ الأمانی، ص ۳۸

۱۱۸- دیکھیے: زیر عنوان ''رقہ کے منصب قضاء پر امام محمد کے تقرر پر آپ کی اپنی رائے''، اقتباس ۷۹

۱۱۹- مقدمہ، شرح السیر الکبیر، ص ۱۳

۱۲۰- دیکھیے: ذہبی کی روایت پر شیخ کوثری کی تعلیق، مناقب الامام أبی حنیفة وصاحبیه، ص ۵۶؛بلوغ الأمانی، ص ۳۸

۱۲۱- الطبقات الکبریٰ، ج ۸: القسم الثانی: ۷۸

۱۲۲- تاریخ بغداد، ج ۲: ۱۷۲

۱۲۳- بعض مؤرخین کا بیان ہے کہ رقہ کے قاضی مقرر ہونے سے قبل امام محمدؒ رقہ ہی میں قیام پذیر تھے۔ اس شہر کے کسی دورے کے موقع پر ہارون الرشید کی امام محمدؒ سے ملاقات ہوئی تو اس نے آپ کو وہاں کا قاضی بنا دیا (دیکھیے: مقدمہ التعلیق الممجد)۔ اسی سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ امام ابو یوسفؒ نے امام محمد کو قضاء کے لیے منتخب نہیں کیا تھا، نیز جب آپ کو اس شہر کا قاضی بننے کے لیے طلب کیا گیا تو اس وقت نہ آپ کوفے میں تھے اور نہ بغداد میں، مگر یہ نقطۂ نظر غلط ہے۔

۱۲۴- الأصل، ورق ۱۱۲

۱۲۵- الحجج، ص ۵۶، ۶۳، ۹۵، ۱۱۶

۱۲۶- امام مزنی نے اپنی مختصر میں جو الام کے حاشیے پر طبع ہوئی ہے، بیان کیا ہے: ''کئی مقامات پر أخبرنا الثقة کی عبارت ایسے ہی ہے جیسے یہ الأم میں بھی آئی ہے (ج ۷: ۳۰۸) اور امام شافعی نے الأم میں غلام پر جنایت کے مسئلے پر گفتگو کرتے ہوئے اسی طرف اشارہ کیا ہے (ج ۶: ۹۱)۔

۱۲۷- سرخسی نے أصول (ج ۲: ۹) میں امام محمدؒ کے اس قول أخبرنا الثقة کی وجہ بغیر کسی وضاحت کے یہ بیان کی ہے کہ یہ بہترین وجہ پر محمول ہے، یعنی راوی کا طعن سے محفوظ ہونا اور سامع کا کسی کے طعن میں بغیر دلیل کے مبتلا ہونا۔ میرا خیال ہے کہ امام محمدؒ کی اس سے مراد وہ نہیں ہے جو سرخسی نے اختیار کی ہے، اگرچہ ان کی تعلیل معقول ہے۔ میں اسے ترجیح دیتا ہوں کہ یہ عبارت

عدالت کی شہادت ہے۔ امام محمد کے زمانے میں اس کا اطلاق ہر اس شخصیت پر ہوتا تھا، جس کی شہرت حفظ اور ضبط کے لحاظ سے عام ہوگئی ہو۔

۱۲۸- تاریخ الأدب العربی، ج۳: ۲۴۶

۱۲۹- امام سرخسی کا بیان ہے: ''امام ابو یوسف اپنے شاگردوں کو املا کرا رہے تھے کہ ''جب زمین کو اس کے حقوق اور منافع سمیت خرید لیا جائے تو اس کے پھل سودے میں شامل ہوتے ہیں، خواہ اس امر کی وضاحت سودے میں نہ کی گئی ہو''۔ امام محمدؒ بھی حلقے میں بیٹھے ہوئے تھے۔ انہوں نے آہستہ سے کہا کہ ان کی یہ بات درست نہیں ہے۔ اس پر حلقے میں موجود ایک آدمی نے ابو یوسف سے کہا: ''یہاں آپ سے ایک اختلاف کرنے والا بھی موجود ہے''، انہوں نے پوچھا: ''کون ہے''؟ اس نے کہا: ''محمدؒ بن حسن''۔ ابو یوسف نے کہا: ''اس شخص کے قول کو ہم کیا اہمیت دیں جو علم سے عاجز آ گیا ہے، یعنی اس نے ہمارے پاس آنا ترک کر دیا ہے''۔ امام محمدؒ خاموش رہے اور احتراماً انہیں کوئی جواب نہ دیا (المبسوط، ج۳۰: ۱۳۱)۔

۱۳۰- مجاشع بن یوسف کہتے ہیں: ''میں مدینہ میں امام مالکؒ کے پاس تھا۔ لوگوں کو آپ فتویٰ دے رہے تھے کہ اتنے میں امام محمدؒ ان کی خدمت میں حاضر ہوئے، جو ابھی نوعمر تھے اور عرض کیا: ''آپؒ اس جنبی (جس پر غسل فرض ہو) کے بارے میں کیا فرماتے ہیں جسے مسجد کے علاوہ کہیں پانی دستیاب نہیں''؟ امام مالکؒ نے جواب دیا: ''جنبی مسجد میں داخل نہیں ہوسکتا''۔ امام محمدؒ نے کہا: ''پھر وہ کیا کرے جبکہ نماز کا وقت ہو چکا ہے اور وہ پانی کو دیکھ رہا ہے''؟ امام مالکؒ بار بار یہی کہے جا رہے تھے کہ جنبی مسجد میں داخل نہیں ہوسکتا۔ جب امام محمدؒ نے جواب کے لیے بہت اصرار کیا، تو امام مالکؒ نے فرمایا: ''تم اس بارے میں کیا کہتے ہو''؟ امام محمد نے کہا: ''میری رائے یہ ہے کہ وہ تیمم کر کے مسجد میں داخل ہو جائے اور مسجد سے پانی لے کر باہر نکل آئے اور غسل کرے''۔ امام مالکؒ نے پوچھا: ''کہاں سے آئے ہو''؟ عرض کیا: ''اسی سرزمین سے''۔ فرمایا: ''اہل مدینہ میں سے کوئی ایسا آدمی نہیں جسے میں نہ جانتا ہوں''، تو جواب دیا: ''کتنے ہی لوگ ہیں جنہیں آپ نہیں جانتے''۔ پھر آپ اٹھ کر چلے گئے۔ لوگوں نے امام مالک کو بتایا کہ یہ امام ابوحنیفہؒ کے شاگرد محمد بن حسن تھے۔ امام مالکؒ نے فرمایا: ''محمد بن حسن یہ کہہ کر، کہ وہ اہل

مدینہ سے تعلق رکھتے ہیں، کیونکر غلط بیانی کر سکتے ہیں''؟ لوگوں نے کہا: ''انہوں نے اسی سرزمین سے کہا ہے''۔ فرمایا: ''یہ تو مجھ پر اور بھی گراں گزرا ہے'' (تاریخ بغداد، ج۲:۱۷۴؛ مناقب الکردری، ج۲:۵۸؛ بلوغ الأمانی ص۱۱)

۱۳۱- کہا جاتا ہے کہ ایک مرتبہ محمد بن حسن امام مالکؒ کی مجلس میں شریک ہوئے تو امام مالکؒ فرمارہے تھے: ''اس کا کیا مفہوم ہے کہ نہ تو اہل عراق کی تصدیق کرو اور نہ تکذیب ہی، بلکہ ان سے اہل کتاب جیسا سلوک کرو''، مگر جب امام مالکؒ کی نگاہ امام محمدؒ پر پڑی تو ان کا رنگ فق ہو گیا اور شرمندہ ہو کر فرمانے لگے: ''ہمارے بعض مشائخ ایسا ہی کہا کرتے تھے'' (بلوغ الأمانی، ص ۱۲)۔ یہ روایت اپنے مضمون کے لحاظ سے مشکوک ہے، کیونکہ امام مالکؒ اگرچہ اہل عراق سے اختلاف کرتے تھے، مگر وہ ان کے بارے میں ایسے الفاظ کہنے سے کہیں بلند تھے۔

۱۳۲- امام ذہبیؒ مناقب الامام أبی حنیفة وصاحبیه (ص۵۲) میں رقم طراز ہیں کہ امام محمدؒ نے فرمایا: ''میں نے امام مالکؒ کے دروازے پر تین سال قیام کیا اور ان سے سات سو سے کچھ زائد احادیث سنیں''۔ تاریخ بغداد میں سات سو سے زائد کے الفاظ آئے ہیں (ج۲:۱۷۴)۔

۱۳۳- نظرة عامة فی تاریخ الفقه الاسلامی، ص۲۴۶

۱۳۴- الفکر السامی، ج۲:۲۰۹

۱۳۵- الحجج، ص۱۲۶؛ الآثار ص۱۸، ۳۹، ۴۷، مناهج التشریع الاسلامی فی القرن الثانی، مقالہ برائے ڈاکٹریٹ، مخطوطہ مکتبہ دارالعلوم، ص۳۴۰

۱۳۶- یہ کتاب امام شافعیؒ کی کتاب الام میں موجود ہے۔

۱۳۷- الحجج، ص۵۷۔ امام ذہبی امام محمدؒ کے بارے میں رقم طراز ہیں: ''وہ علم فقہ کا بحر بیکراں تھے اور امام مالک کے مقابلے میں قوی الحجۃ تھے'' (میزان الاعتدال، ج۳:۵۱۳؛ تعجیل المنفعة، ص۳۶۲)

۱۳۸- ریاض النفوس، ج۱:۱۷۵

۱۳۹- قوسین کے درمیان والی عبارت مناقب الامام أبی حنیفة وصاحبیه (ص۵۲) سے ماخوذ ہے۔

۱۴۰- اس عبارت سے ان کی مراد یہ ہے کہ امام مالک افتاء کے لیے مقرر نہ تھے کہ ایک خاص وقت میں فتویٰ دینا ان پر لازم ہوتا۔ ان کے ہم پلہ، بلکہ ان سے بھی زیادہ علمی قابلیت کے حامل دیگر علماء اس دور میں موجود تھے، لیکن امام ابوحنیفہؒ کے زمانے میں فتویٰ دینے میں ان کا کوئی ہم پلہ نہ تھا، جو ان سے زیادہ فقہ میں مہارت رکھتا ہو، اس لیے انہیں افتاء کے لیے مقرر کر دیا گیا تھا اور ان پر فتویٰ دینا لازم تھا (**بلوغ الأمانی**، ص۱۲)۔

۱۴۱- **تاریخ بغداد**، ج۲: ۱۷۷

۱۴۲- **الانتقاء**، ص۲۴-۲۵۔ ابن عبدالبر نے اس واقعے کی دو روایتیں دو مختلف سندوں کے ساتھ بیان کی ہیں۔ ایک روایت تو وہی ہے جو **تاریخ بغداد** میں امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے مکالمے سے متعلق ہے (**طبقات الفقهاء**، ص۱۱۴؛ **مناقب الامام أبی حنیفة و صاحبیه**، ص۵۲)۔

۱۴۳- **الانتقاء**، ص۵۹؛ **أخبار الصیمری**، ورق ۶۳

۱۴۴- **مناقب الامام أبی حنیفة و صاحبیه**، ص۵۱

۱۴۵- **مقدمه الجرح و التعدیل**، ص۱۲۔ ابن ابی حاتم ۳۲۷ھ میں فوت ہوئے۔ ان کا پورا نام عبدالرحمٰن بن محمد ابی حاتم بن ادریس بن منذر تمیمی حنظلی رازی ہے، کبار حفاظ حدیث میں سے تھے۔ **الجرح و التعدیل** کے علاوہ متعدد جلدوں میں ان کی ایک تفسیر بھی ہے۔ **الرد علی الجهمیة**، **علل الحدیث**، **الکنیٰ** اور **المراسیل** بھی ان کی کتابیں ہیں (**تذکرة الحفاظ**، ج۳: ۴۶)۔ خطیب بغدادی ۴۶۳ھ میں فوت ہوئے۔ اسی سال ابن عبدالبر فوت ہوئے۔ امام ذہبی کی وفات جنہوں نے خطیب کا قول نقل کیا ہے، ۷۴۸ھ میں ہوئی۔

۱۴۶- دیکھیے: **تأنیب الخطیب**، شیخ محمد زاہد الکوثری

۱۴۷- ابن ابی حاتم نے امام محمدؒ سے یہ واقعہ بیان نہیں کیا کہ اس روایت کی بناء پر یہ فیصلہ کیا جائے کہ خطیب نفسانی اغراض کے لیے نصوص میں تحریف و تعبیر کرتا ہے (**بلوغ الأمانی**، ص۳۴)۔

۱۴۸- **مناقب الامام و صاحبیه**، ص۵۲ (حاشیہ)، **تأنیب الخطیب**، ص۱۸۲

۱۴۹- امام اوزاعیؒ ۱۵۷ھ میں فوت ہوئے (**الأوزاعی فقیه اهل الشام**)۔

۱۵۰- **المعارف**، ص۴۹۶، محققہ ثروت عکاشہ

۱۵۱- الأوزاعی فقیہ أھل الشام، ص۶۹۔امام محمدؒ کی بعض کتابوں میں ہم دیکھتے ہیں کہ وہ امام اوزاعیؒ سے ملاقات کرنے والے سے ان کی روایت بیان کرتے ہیں (الحجج، ص۲۹۰)۔

۱۵۲- الآثار، ص۱۳۳، ۱۳۸؛ النکت الطریفة، ص۲۴۲

۱۵۳- دیکھیے: مجلة الرسالة الاسلامیة، شمارہ ۳۶ص۵۶، یہ مجلہ دیوان اوقاف-بغداد کی جانب سے شائع ہوتا ہے۔

۱۵۴- تھذیب الأسماء واللغات، ج۲:۸۹

۱۵۵- الجواھر المضیة، ج۲:۱۶۷

۱۵۶- تھذیب التھذیب، ج۱:۱۱۴

۱۵۷- تھذیب الأسماء واللغات، ج۲:۲۲۲؛ الجواھر المضیة، ج۱:۲۵۰

۱۵۸- تھذیب الأسماء واللغات، ج۱:۲۲۴

۱۵۹- تھذیب التھذیب، ج۱:۲۲؛ شذرات الذھب، ج۱:۲۴۷

۱۶۰- تذکرة الحفاظ، ج۱:۲۲۳

۱۶۱- ج۱:۱۱۲

۱۶۲- لیث بن سعد فقیہ مصر، ص۸۰-باب۳ کی تیسری فصل میں اس موضوع پر کچھ تفصیل آئے گی۔

۱۶۳- تھذیب التھذیب، ج۴:۶۳؛ میزان الاعتدال، ج۱:۳۸۷؛ تذکرة الحفاظ، ج۱: ۱۶۷

۱۶۴- جواھر المضیة، ج۱:۲۸۱۔امام محمدؒ کے بارے میں جو یہ روایت بیان کی جاتی ہے کہ آپ نے عبداللہ بن مبارک سے روایت لینے کی اجازت طلب کی تو انہوں نے یہ کہتے ہوئے انکار کردیا کہ مجھے محمد بن حسن کے اخلاق پسند نہیں ہیں۔ یہ روایت درست نہیں۔اس کے غلط ہونے کی دلیل یہ ہے کہ امام محمدؒ نے ابن مبارک کی بہت سی روایات اپنی کتب الآثار اور الحجه میں روایت کی ہیں۔عبداللہ بن مبارک نے امام محمد کے حق میں گواہی دی ہے کہ یہ ایسے امام ہیں جن کے ذریعے اللہ لوگوں کے دین اور دنیا کو زندگی عطا کرے گا (أصول السرخسی، ج۲

:۱۰)۔

۱۶۵- بلوغ الامانی، ص ۷

۱۶۶- ایضاً ص ۸

۱۶۷- ضحی الاسلام، ج ۵:۸۴

۱۶۸- مفضل کے سن وفات میں اختلاف ہے۔ روایت ہے کہ وہ ۱۶۴ھ، یا ۱۶۸ھ، یا ۱۷۰ھ، یا ۱۷۱ھ میں فوت ہوئے۔ عبدالسلام ہارون نے مفضلیات کے مقدمے میں ۱۷۸ھ کو مفضل کے سال وفات کے طور پر ترجیح دی ہے (دیکھیے: میزان الاعتدال، ج ۳:۱۹۵؛ تاریخ بغداد، ج ۱۳:۱۵۵؛ النجوم الزاهرة، ج ۲:۶۹؛ ضحی الاسلام، ج ۲:۳۰۶)۔

۱۶۹- حماد ۱۵۵ھ میں فوت ہوئے (دیکھیے: وفیات الأعیان، ج ۱:۴۴۹؛ لسان المیزان، ج ۲: ۳۵۲)۔

۱۷۰- ۱۸۷ھ میں وفات پائی (دیکھیے: الفهرست، ابن ندیم، ص ۶۴؛ بغیة الوعاة، ص ۳۳)۔

۱۷۱- ضحی الاسلام، ج ۲:۲۹۴

۱۷۲- بصرہ کے ائمۂ لغت وادب میں اخفش (م ۱۷۷ھ)، یونس بن حبیب (م ۱۸۲ھ)، خلیل بن احمد (م ۱۷۵ھ) اور سیبویہ (م ۱۸۰ھ) شامل تھے (ان کے احوال کے لیے دیکھیے: وفیات الأعیان و انباه الرواة، قفطی؛ بغیة الوعاة فی طبقات اللغویین و النحاة، سیوطی)۔

۱۷۳- فراء (م ۲۰۷ھ)، دیکھیے: ابو زکریا الفراء ومذهبه فی النحو واللغة، احمد مکی الانصاری۔ یہ بات گزر چکی ہے کہ کسائی اور امام محمدؒ ایک ہی سال میں فوت ہوئے (دیکھیے: بغیة الوعاة، ص ۶۳۶؛ ابوزکریا الفراء، ص ۱۲۷)۔

۱۷۴- ان مباحثوں کی چند صورتیں تهذیب التهذیب، (ج ۱۱:۱۲۱) میں اس طرح بیان ہوئی ہیں کہ فراء، امام محمدؒ کے ساتھ بیٹھا کرتے تھے۔ ایک دن فراء نے محمدؒ کے پاس بیٹھے ہوئے کہا: ''کبھی کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایک آدمی کسی ایک فن میں گہری نظر پیدا کرتا ہے تو دوسرے فنون بھی اس کے لیے آسان ہو جاتے ہیں''۔ امام محمدؒ نے ان سے کہا: ''اب آپ عربی میں گہری دسترس رکھتے ہیں تو ہم آپ سے ایک فقہی مسئلہ دریافت کرتے ہیں''۔ فراء نے کہا: ''پوچھیے''۔ امام محمدؒ

نے کہا: ''اس شخص کے بارے میں آپ کا کیا خیال ہے جسے نماز کے سجدوں میں سہو ہو جائے''؟ فراء نے کچھ دیر سوچا، پھر کہا: ''اس میں کوئی حرج نہیں''۔ امام محمدؒ نے پوچھا: کیوں؟ اس نے کہا: ''ہمارے نزدیک مصغر کی تصغیر نہیں ہوتی۔ دو سجدے نماز کی تکمیل کے لیے کافی ہیں، لہٰذا مکمل کو مکمل کرنے کا کوئی جواز نہیں ہے''۔ امام محمدؒ نے اس پر کہا: ''واہ! آپ جیسا آدمی کسی ماں نے نہیں جنا''۔

یہ حیران کن واقعہ بعینہ کسائی اور امام محمدؒ کے درمیان پیش آنے کی روایت بھی موجود ہے (دیکھیے: **شذرات الذهب**، ج۱:۳۲۱)۔ **مبسوط** میں مذکور ہے کہ امام محمدؒ نے کسائی سے جو ان کے خالہ زاد بھی تھے، یہ باتیں کہیں، مگر یہ درست نہیں ہے، کیونکہ کسائی امام محمدؒ کے قریب نہیں تھے۔ سرخسی نے فراء اور کسائی کے درمیان خلط مبحث کر دیا ہے (**المبسوط**، ج۱:۲۲۴)۔

۱۷۵- **شذرات الذهب**، ج۱:۳۲۴۔ ایک روایت یہ بھی ہے کہ یہ واقعہ فراء کو امام محمدؒ کے بجائے بشر مریسی کے ساتھ پیش آیا تھا، مگر ڈاکٹر احمد مکی انصاری نے فراء کے بارے میں اپنے مقالے (ص ۱۱۰، حاشیہ) میں صاحبِ **تهذیب** کی روایت کو اس قرابت کی بناء پر راجح قرار دیا ہے جو امام محمد اور فراء کے درمیان تھی، نیز یہ کہ بشر مریسی معتزلی تھا، لہٰذا فقہی سوال معتزلی کی نسبت امام محمدؒ جیسے فقیہ سے زیادہ مناسبت رکھتا ہے۔

۱۷۶- ایک روایت یہ بھی ہے کہ کسائی نے ایک دن کہا: ''تم بہت زیادہ یہ بات کہتے رہتے ہو کہ لوگوں کے کلام کے معانی اسی کے مطابق ہیں، تمہیں اس قول سے کیا نسبت، اسے تو اس فن کے ماہرین ہی جان سکتے ہیں''۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں: ''ہم ان کے معانی کو بہتر جانتے ہیں''۔ کسائی اس کا انکار کرتے، تاہم جب کسائی کثرت سے امام محمدؒ کے ہاں آنے جانے لگے تو اس بات کو سمجھ گئے اور امام محمد سے کہنے لگے: ''تم ہی لوگوں کے کلام کے معانی کو بہتر جانتے ہو''۔ امام محمدؒ نے عربی زبان کے سلسلے میں کسائی سے استفادہ کیا اور کسائی نے علم فقہ میں امام محمدؒ سے استفادہ کیا تھا (**مناقب الکردری**، ج۲:۱۵۲)۔

۱۷۷- عیسیٰ بن ابان سے دریافت کیا گیا کہ امام ابو یوسفؒ بڑے فقیہ تھے یا امام محمدؒ؟ تو انہوں نے کہا: ''ان دونوں کی کتابوں سے اندازہ لگا لو، یعنی امام محمدؒ، امام ابو یوسفؒ سے بڑے فقیہ ہیں''

(بلوغ الامانی، ص۵۷)۔ الفکر السامی (ج۲: ۲۰۷) میں مذکور ہے کہ امام ابو یوسف فقہ کا بہت کم علم رکھتے تھے۔ آپ زیادہ تر تفسیر، مغازی اور تاریخ عرب وغیرہ کے عالم تھے۔

۱۷۸- یحییٰ بن صالح کہتے ہیں، ''یحییٰ بن اکثم قاضی نے مجھ سے کہا: ''تو نے امام مالکؒ کو دیکھا ہے، ان سے سنا ہے اور امام محمدؒ کی صحبت میں بھی رہے ہو، بتاؤ! ان میں سے کون بڑا فقیہ تھا''؟ میں نے کہا: ''امام محمدؒ، امام مالکؒ کے مقابلے میں بڑے فقیہ تھے'' (مناقب الکردری، ج۲: ۱۵۶؛ بلوغ الأمانی، ص۱۴)۔

۱۷۹- اللیث بن سعد، ص۸۲

۱۸۰- سرخسی نے المبسوط (ج۱۱: ۱۲۶)، میں بیان کیا ہے: ''امام محمد کے شاگردوں میں ایک اپنے ہم درس ساتھیوں کے ہمراہ سفر حج کے دوران میں فوت ہو گیا، انہوں نے اس کا سامان فروخت کر دیا اور اس کی تجہیز و تکفین کی۔ امام محمدؒ کے پاس واپس آئے تو آپ نے ان سے اس کے بارے میں دریافت کیا۔ صورت حال معلوم ہونے پر آپ نے ان سے فرمایا: 'اگر تم ایسا نہ کرتے تو فقہاء شمار نہ ہوتے، اللہ خوب جانتا ہے کہ مفسد کون ہے اور مصلح کون''؟

۱۸۱- ص۹

۱۸۲- بلوغ الأمانی، ص۱۵۔ آپ اپنے طلبہ کو عطیات سے بھی نوازتے تھے (الانتقاء، ص۱۵ حاشیہ)۔ امام شافعیؒ کا بیان ہے: ''مجھے قرض کی وجہ سے عراق میں قید کر لیا گیا، امام محمدؒ کو معلوم ہوا تو آپ نے مجھے رہائی دلوائی۔ میں تمام لوگوں میں سے انہی کا شکر گزار رہوں'' (مناقب الکردری، ج ۲: ۱۵۰)۔ امام محمدؒ کا اپنے تلامذہ کے ساتھ حسن سلوک یہ تھا کہ رقہ منتقل ہونے کے بعد بھی ان سے رابطہ ختم نہ کیا، چنانچہ وہ بعض فقہی مسائل دریافت کرنے کے لیے آپ سے جب بھی مراسلت کرتے، آپ ضرور انہیں جواب سے نوازتے (شرح الزیادات، مخطوطہ باب مایطلق الرجل من نسائہ بغیر عینہا)۔

۱۸۳- مؤرخین نے اس ذمے داری کی نوعیت کی وضاحت نہیں کی۔ بظاہر یہ ایک انتظامی ذمہ داری لگتی ہے، نہ کہ کوئی علمی منصب۔ اس کی دلیل یہ روایت ہے کہ اس ذمے داری کو آپ حق اور عدل سے انجام دیتے تھے جس کی بناء پر آپ کے خلاف مفاد پرستوں نے عوام کے جذبات کو ابھارا،

اور آپ اس لیے یمن چلے گئے کہ علوی ہونے کا جو الزام آپ پر لگا تھا، اس سے چھٹکارا پائیں۔

۱۸۴- **الانتقاء،** ص۹۷؛**البدایة والنهایة،** ج۱۰:۲۵۲؛**شذرات الذهب،** ج۱:۳۲۳؛**الامام الشافعی ناصر السنة و واضع الأصول،** ص۱۱

۱۸۵- **الانتقاء،** ص۹۷

۱۸۶- بعض روایات سے پتا چلتا ہے کہ امام شافعیؒ نے حجاز میں امام محمد سے ملاقات کی، ان سے علم حاصل کیا اور ان سے باقاعدہ وابستہ رہے (دیکھیے: **مناقب الشافعی،** ابن حجر، ص۷۰)، مگر اس قسم کی روایات، ردّ و قبول دونوں کا احتمال رکھتی ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ امام محمدؒ **موطا** کو روایت کرنے اور کوفہ واپس آنے کے بعد تدریس و تالیف کے لیے حجاز منتقل ہوئے۔ اگر ہم اس کے باوجود حجاز کی طرف آپ کے سفر کو صحیح قرار دیں تو بلاشبہ یہ حج کے موقع پر ہوگا، بغیر اس کے کہ آپ اتنی مدت ٹھہرے ہوں جس میں اتنی گنجائش ہو کہ امام شافعیؒ جیسا آدمی آپ کا شاگرد بنا ہو۔ مزید براں امام شافعیؒ نے ایک طویل عرصہ دیہات میں گزارنے کے بعد فقہ کی تعلیم حاصل کی، جہاں وہ عربی زبان پڑھتے تھے، اخبار و اشعار روایت کرتے تھے۔ تقریباً بیس سال کی عمر میں وہ فقہائے مکہ سے وابستہ ہوئے، پھر امام مالکؒ کی طرف مدینہ کا سفر کیا، ان سے تعلیم حاصل کی اور ان کی **موطا** روایت کی، پھر اپنی تنگدستی کے سبب یمن میں کام کرنے کے لیے سفر کیا۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ امام شافعیؒ کو امام محمد کی شاگردی اختیار کرنے کا جو موقع ملا، وہ عباسیوں کے خلاف سازش کے الزام کے بعد ہی ملا اور اسی جرم میں انہیں عراق لایا گیا تھا (**الشافعی،** شیخ ابوزہرۃ؛ **الشافعی،** عبدالحلیم الجندی)۔

۱۸۷- **مناقب الکردری،** ج۲:۱۴۹

۱۸۸- **اخبار أبی حنیفة،** صیمری، ورق۶۲؛ **الجواهر،** ج۲:۴۳؛**وفیات الأعیان،** ج۱:۵۷۴

۱۸۹- ربیع بن سلیمان کا بیان ہے کہ میں نے امام شافعی سے یہ کہتے ہوئے سنا: ''میں نے امام محمد بن حسن سے بختی اونٹ کا بوجھ اٹھایا جس پر وہی ساری کتابیں لدی ہوئی تھیں جو میں نے خود ان سے سنی تھیں (**مناقب الأئمة الأربعة؛ بلوغ الأمانی،** ص۲۲)۔

۱۹۰- گزشتہ صفحات میں دیکھیے: اقتباس ۱۱۲

۱۹۱- تاریخ بغداد، ج ۲: ۱۷۸

۱۹۲- بلوغ الأمانی، ص ۳۲

۱۹۳- الانتقاء، ص ۶۹ حاشیہ

۱۹۴- شذرات الذهب، ج ۲: ۲۲۳

۱۹۵- ایضاً

۱۹۶- مناقب الکردری، ج ۲: ۱۴۹

۱۹۷- شذرات الذهب، ج ۲: ۳۲۳

۱۹۸- کردری (مناقب، ج ۲: ۱۵۰) رقم طراز ہیں: ''امام شافعیؒ نے امام محمدؒ کا حق نہیں پہچانا۔ آپ نے ان پر احسان کیا، مگر امام شافعی نے اس کا بدلہ نہ چکایا''۔ یہ قول مطلقاً غلط ہے۔ میں ان مرویات کا کچھ حصہ بیان کر چکا ہوں جو امام شافعیؒ سے منقول ہیں اور جو اس بات کی واضح دلیل ہیں کہ امام شافعیؒ امام محمدؒ کو اپنے اوپر فضیلت دیتے ہیں اور اس کا اعتراف کرتے ہیں، لیکن بظاہر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ علمائے احناف نے جامد مذہبیت اور تقلید کے ادوار میں اس بات کو برداشت نہیں کیا کہ امام شافعیؒ امام محمدؒ سے اختلاف کرنے کی جرأت کریں، اور اپنی کتاب الأم میں امام محمدؒ کی بعض آراء کا ردّ کریں۔ علمائے احناف نے اس چیز کو امام شافعیؒ کی اس شخص کے ساتھ بدسلوکی قرار دیا ہے جس نے ان کے ساتھ احسان کیا تھا، حالانکہ معاملہ علمائے احناف کی اس رائے کے برعکس ہے۔ اختلاف رائے کا مطلب بدسلوکی اور فضل واحسان کا انکار ہرگز نہیں۔ کردری نے جس واقعے کی طرف اشارہ کیا ہے (مناقب، ج ۲: ۱۵۰)، وہ سراسر غلط ہے۔ بیان کے مطابق امام شافعیؒ نے امام محمدؒ سے اختلاف اس لیے کیا کہ آپ نے امام شافعیؒ کو مال نہیں دیا تھا۔ امام محمدؒ کے اصحاب نے امام شافعیؒ کے لیے ایک مرتبہ ایک لاکھ درہم جمع کیے اور دوسری مرتبہ ستر ہزار درہم، پھر جب وہ تیسری مرتبہ امام محمد کے پاس مانگنے کے لیے گئے تو آپ نے اس دفعہ دینے سے انکار کر دیا اور ان سے فرمایا: ''اگر تیرے اندر کچھ بھی بھلائی ہوتی تو جتنی رقم میں نے تیرے لیے جمع کی ہے، وہ تیرے لیے اور تیرے پچھلوں کے لیے کافی ہوتی''۔ اس

پر امام شافعیؒ نے آپ سے اختلاف کا اظہار کیا۔ دراصل امام شافعیؒ نے اس بناء پر آپ سے اختلاف نہیں کیا تھا کہ آپ نے انہیں طلب کردہ مال نہیں دیا تھا، بلکہ اس کا سبب کچھ اور تھا۔ امام محمدؒ، امام شافعی پر مہربان تھے۔ یہ بات تسلیم کرنے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ درہموں کے بارے میں کردری کا بیان کردہ واقعہ صحیح اور قابل قبول ہے۔ اس صورت میں امام شافعی کو فضول خرچ اور نادان قرار دیا جائے تو ان کے بارے میں امام محمد کا مذکورہ قول صادق آئے گا، لیکن امام شافعی اپنی تنگدستی کے باوجود ایسے نہ تھے، جیسا کردری نے بیان کیا ہے۔ اس قسم کے واقعات کی آفت اور المیہ یہ ہے کہ یہ اصل موضوع اور انصاف سے دور ہوتے ہیں۔ مناقب کی کتنی ہی کتب ایسی نصوص اور مرویات پر مشتمل ہیں جنہیں تسلیم کرنا ناممکن ہے۔ دراصل یہ مذہبی تعصب اور اندھی تقلید کے بعض کارناموں کا شاخسانہ ہے۔

۱۹۹۔ دیکھیے: اسی کتاب کا باب ۵

۲۰۰۔ مناهج التشريع الاسلامي في القرن الثاني، محمد بلتاجی

۲۰۱۔ رياض النفوس، ج۱:۱۷۴

۲۰۲۔ ایضاً، ج۱:۱۷۵

۲۰۳۔ ایضاً، ج۱:۱۷۶

۲۰۴۔ معالم الايمان في تاريخ القيروان، ج۲:۵؛ رياض النفوس، ج۲:۱۷۶

۲۰۵۔ عبداللہ بن وہب بن مسلم الفہری المصری امام مالک کے اصحاب میں سے فقیہ، مجتہد، حافظ اور ثقہ تھے۔ ان کی علمی خدمت میں سے الجامع في الحديث ہے۔ ۱۲۵ھ میں مصر میں پیدا ہوئے اور ۱۹۷ھ میں وہیں وفات پائی (تهذيب التهذيب، ج۶:۷۱؛ الانتقاء، ص ۴۸)

۲۰۶۔ عبدالرحمٰن بن قاسم بن خالد بن جنادہ المصری نے امام مالکؒ وغیرہ کے سامنے زانوے تلمذ تہہ کیا، زہد و علم کا مجموعہ تھے۔ ان کی اہم علمی خدمت المدونة في الفقه المالكي ہے۔ ۱۳۲ھ میں مصر میں پیدا ہوئے۔ بعض نے ۱۲۸ھ کہا ہے۔ ۱۹۱ھ میں وہیں وفات پائی (الانتقاء، ص ۵۰؛ الديباج المذهب، ص ۱۴۶)۔

۲۰۷۔ بلوغ الأماني، ص ۱۹۔ ابن بادیس کا نام حسن بن علی ہے جو صنہاجی سلطنت کے آخری

تاجدار تھے۔ ۵۶۳ھ میں فوت ہوئے (تاریخ ابن خلدون، ج۶: ۱۶۱)۔

۲۰۸- المقدمة، ص۸۰۶

۲۰۹- دیکھیے: اسی کتاب کا باب ۵

فصل-۳

۲۱۰- مبادی علم النفس العالم، یوسف مراد، ص۳۶۳

۲۱۱- دیکھیے: اسی کتاب کا اقتباس ۶۹

۲۱۲- تاریخ بغداد، ج۲: ۱۷۵؛ الجواهر المضية، ج۲: ۴۳؛ لسان الميزان، ج۵: ۱۲۱؛ الانتقاء، ص۹۸

۲۱۳- نیز وہ مرض بھی آپ کو لاحق ہوا تھا جس میں امام ابوحنیفہؒ نے آپ کی عیادت کی تھی۔

۲۱۴- دیکھیے: پچھلے صفحات میں اقتباس ۴۲

۲۱۵- بلوغ الأماني، ص۴۸

۲۱۶- أخبار الصيمري، ورق ۶۴-۶۵؛ بلوغ الأماني، ص۴۸

۲۱۷- دیکھیے: پچھلے صفحات میں اقتباس ۱۱۹

۲۱۸- دیکھیے: اسی باب کا حاشیہ ۱۹۸

۲۱۹- دیکھیے: اقتباس ۱۲۵

۲۲۰- دیکھیے: زیر نظر کتاب کے اقتباسات ۴۲، ۷۴، ۷۶، ۱۱۰

۲۲۱- بلوغ الأماني، ص۵

۲۲۲- امام محمدؒ کی عقلی صلاحیت کے ضمن میں امام شافعیؒ کا بیان ہے: ''اگر آپ اپنی عقلی قابلیت کے مطابق ہم سے گفتگو فرماتے تو ہم آپ کا کلام ہرگز نہ سمجھ پاتے، لیکن آپ ہم سے ہماری عقلوں کے معیار کے مطابق گفتگو فرماتے تھے (الأثمار الجنية، ورق ۵۷)، نیز ان کا بیان ہے: ''میں نے امام محمدؒ سے بڑھ کر عقلی صلاحیت کا مالک کسی کو نہیں دیکھا'' (تاریخ بغداد، ج۲: ۱۷۵؛ الانتقاء، ص۹۸، ص۱۷۴)۔

۲۲۳- تاریخ بغداد، ج۲:۱۷۵؛مر آۃ الجنان، ج۲:۴۲۳

۲۲۴- الآثار، ص۳۵

۲۲۵- الجواهر المضية، ج۲:۴۳؛العبر فی خبر من غبر، ج۱:۳۰۳؛النجوم الزاهرة، ج۲:۱۳۱

۲۲۶- رياض النفوس، ج۱:۱۷۸

۲۲۷- جہم بن صفوان سمرقندی بنی راسب کا آزاد کردہ غلام تھا، اسی کی طرف فرقہ جہمیہ منسوب ہے۔ اس نے خراسان کے علاقے ترمذ وغیرہ میں اپنے نظریات پھیلائے جو مجموعی طور پر روحِ اسلام کے منافی تھے۔ ۱۲۸ھ میں قتل ہوا(لسان الميزان، ج۲:۱۴۲؛ميزان الاعتدال، ج۱:۱۹۷)۔

۲۲۸- الملل والنحل، ج۱:۱۰۹؛ميزان الاعتدال، ج۱:۱۹۷

۲۲۹- كتاب العلو، علی غفار ص۱۸۹؛بلوغ الأمانی، ص۵۴

۲۳۰- ج۱۳:۳۷۷

۲۳۱- ابو حنيفة، ص۱۸۱

۲۳۲- بلوغ الأمانی، ص۵۴

۲۳۳- ایضاً

۲۳۴- تاریخ بغداد، ج۲:۱۷۹

۲۳۵- تاریخ بغداد، ج۲:۱۷۹؛تعجيل المنفعة، ص۳۶۲

۲۳۶- الملل والنحل، شہرستانی، ج۱:۱۸۶

۲۳۷- ابو حنيفة، ص۱۳۷

۲۳۸- المبسوط، ج۱:۱۳۳

۲۳۹- بلوغ الأمانی، ص۵۴

۲۴۰- الفصل فی الملل والنحل، ابن حزم، ج۴:۲۰۴

۲۴۱- ابو حنيفة، ص۱۳۷

۲۴۲- ج۱:۱۸۹۔الفصل (ابن حزم) کے حاشیے پر شائع ہوئی ہے۔

۲۴۳- ایضاً

۲۴۴- ابو حنیفة، ص۱۵۰۔اس میں یہ بھی ہے کہ معتزلہ امام محمدؒ کی اسی طرح مذمت کرتے تھے جس طرح دیگر فقہاء امام ابو یوسفؒ، امام شافعیؒ اور امام ابن حنبلؒ وغیرہ کی کرتے تھے، کیونکہ آپ بھی علم کلام کے مخالف تھے۔

۲۴۵- عمرو بن عبید بن باب التیمی معتزلہ کا شیخ اور اپنے دور میں ان کا مفتی تھا، زہد وعبادت میں مشہور تھا۔بعض علماء سے مروی ہے کہ وہ بدعتی تھا۔۱۴۴ھ میں فوت ہوا۔(میزان الاعتدال، ج۲: ۲۹۴؛تاریخ بغداد، ج۱۲:۱۶۶)۔

۲۴۶- تمهید لتاریخ الفلسفة الاسلامیة، ص۲۶۷

۲۴۷- بزدوی نے اصول کے مقدمے میں کہا ہے:"المبسوط اور دیگر کتب میں ہمارے اصحاب سے منقول مسائل اس بات کی دلیل ہیں کہ وہ مذہب اعتزال کی طرف بالکل مائل نہ تھے، اور نہ ان کی نفسانی خواہشات ہی کی طرف، بلکہ انہوں نے احکامِ آخرت کے حق ہونے کے بارے میں وہی کچھ کہا ہے جو کتاب وسنت سے ثابت ہے"۔

۲۴۸- تاریخ بغداد، ج۲:۱۷۵؛لسان المیزان، ج۵:۱۲۱

۲۴۹- شرح الزیادات، قاضی خان اول،باب الوصیة لذوی الأرحام؛ الأثمار الجنیة، ص۱۶۴

۲۵۰- بدائع الصنائع،ج۲:۳۳

۲۵۱- شرح المفصل، ص۱۴؛الجامع الکبیر، ص۳۹؛مقدمہ جامع مسانید الامام الأعظم، ص۵۴

۲۵۲- ج۲:۳۵

۲۵۳- الخصائص، ج۱:۱۶۸

۲۵۴- المبسوط، ج۹:۱۲۶؛الأصل، ورق۱۰۰

۲۵۵- المبسوط،ج۲۲:۵۴

۲۵۶- ایضاً، ج۱۲: ۱۸۷

۲۵۷- اس کے علاوہ سرخسی نے الأصل کا وہ نسخہ بھی دیکھا ہے، جس میں الحنطة المقلية کے الفاظ ہیں، نہ کہ الحنطة التي قدقليت کے الفاظ مذکور ہیں (ص ۵۶)۔ اس کتاب کی اس قسم میں جس کی تحقیق ڈاکٹر شفیق شحاتہ نے کی ہے، صحیح بھی یہی ہے اور فصیح بھی یہی ہے۔

۲۵۸- الحجة، ص ۲۳۶

۲۵۹- ص ۸؛ المبسوط، ج ۳۰: ۱۴۱

فصل-۴

۲۶۰- امام محمدؒ کی تالیفات کی تعداد ۹۹۰ بیان کی گئی ہے (دیکھیے: النافع الكبير لمن يطالع الجامع الصغير، ص ۱۱۳)۔ یہ بھی روایت ہے کہ آپؒ سے آپ کی تصنیفات کی فہرست لی گئی تو وہ ہزار کتابوں کی صورت میں تھی۔ اگر زندگی مہلت دیتی تو آپ ان کی تکمیل کرتے، اور ان سے استفادہ کرنے والوں کو تھکا دیتے (مفتاح السعادة، ج۲: ۱۲۶)، مگر یہ صحیح نہیں۔ اس میں مبالغہ ہے، تاہم اگر اُن مسائل کا بیان دیکھا جائے، جن پر یہ کتابیں مشتمل ہیں، بالخصوص الأصل، تو وہ مستقل کتابیں نظر آتی ہیں۔

۲۶۱- السير الصغير اور السير الكبير - یہ دونوں کتابیں بعض علماء کے نزدیک أصول میں شمار نہیں ہوتیں۔ مفتاح السعادة کے مطابق فقہاء کا جس چیز پر اتفاق ہے، وہ یہ ہے: کتب اُصول المبسوط، الزيادات، الجامع الصغير اور الجامع الكبير ہیں، الأثمار الجنية میں بھی اسی طرح مذکور ہے۔ مولانا عبدالحی لکھنوی نے النافع الكبير لمن يطالع الجامع الصغير میں کہا ہے: ''کتبِ اصول کے وہی مسائل ہیں جو کتب ظاہر روایت کے مسائل ہیں'' (مفتاح السعادة، ۲: ۱۲۶؛ الأثمار الجنية، ورق ۱۶۵؛ النافع الكبير، ص ۹۷)
میرے خیال میں اس جگہ یہ اختلاف موضوع سے متعلق نہیں ہے، کیونکہ السير الصغير اور السير الكبير میں مذکور بہت سی آراء وہ ہیں جنہیں امام محمدؒ نے دیگر کتب ظاہر روایت میں بیان کیا ہے، اور یہ چھ کتابیں بلا اختلاف مذہب حنفی کی بنیاد ہیں۔

۲۶۲- ابو حنيفة، ص۲۰۸

۲۶۳- الأثمار الجنية، ورق۱۶۵؛ الفوائد البهية، ص۱۶۳

۲۶۴- ص۲۰۴

۲۶۵- كتب ظاهر الرواية، تحقیق، فاضل بن عاشور، مجلة الازهر، جلد۳۶، ص۹۰۸۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان میں سے بعض کتب مستقل کتابوں کے طور پر ہم تک پہنچی ہیں۔ بروکلمان نے امام محمدؒ کی مؤلفات میں سے کتاب الصلوٰۃ کا ذکر کیا ہے جو مکتبہ آیا صوفیا نمبر۱۴۵ میں موجود ہے (تاريخ الأدب العربی، ج۳: ۲۸۷)۔

۲۶۶- ابو حنيفة، ص۲۲۹

۲۶۷- باب المستحاضة، ورق۲۶ مخطوطة الأصل نمبر۲۰۰، دارالکتب قولہ

۲۶۸- بلوغ الأماني، ص۶۱

۲۶۹- الأصل، ورق۵۰، ورق۵۴

۲۷۰- المبسوط، ج۳۰: ۲۸۷

۲۷۱- طبقات فقهاء الحنفية، ابن کمال پاشا، ورق۹؛ تاج التراجم، ص۵۴

۲۷۲- کشف الظنون، ۱۵۸۱؛ رسم المفتی، ابن عابدین، ص۱۷

۲۷۳- جوز جانی سے مراد موسیٰ بن سلیمان ابوسلیمان ہے جو امام محمدؒ کے شاگرد ہیں۔ جوز جانی نے آپؒ سے فقہ کی تعلیم حاصل کی۔ مامون نے انہیں منصب قضاء پیش کیا، مگر انہوں نے ٹھکرا دیا۔ ۲۰۰ھ کے بعد فوت ہوئے (دیکھیے: الجواهر المضية، ج۲: ۱۸۶؛ الفوائد البهية، ص۲۱۶)۔

۲۷۴- ج۲: ۲۶۱

۲۷۵- المبسوط کے رواۃ میں سے ایک راوی محمد بن سماعہ ہیں، جن کی روایت ابوسلیمان جوز جانی کی روایت کے ہم پلہ ہے۔ یہ امام محمدؒ کے مخلص ترین اور آپ سے گہری وابستگی رکھنے والے شاگردوں میں سے تھے۔ امام، حافظ اور ثقہ تھے۔ ۱۳۰ھ میں پیدا ہوئے اور ۲۳۳ھ میں فوت ہوئے۔ ایک راوی احمد بن حفص ہیں، جو ابو حفص کبیر کے نام سے مشہور ہیں۔ یہ مشہور امام ہیں۔ انہوں نے امام محمدؒ سے علم حاصل کیا اور ان کے بے شمار شاگرد ہیں۔ ان کی روایت کردہ

المبسوط مقبول ہے، اس کے روایت کردہ بعض نسخے موجود ہیں۔ ایک راوی ہشام بن عبیداللہ رازی ہیں جنہوں نے امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ سے علم حاصل کیا، رے میں اپنے گھر وفات پائی اور اپنے آبائی قبرستان میں دفن ہوئے۔ ابوبکر رازی، ہشام کی روایت کردہ الأصل (المبسوط) کو پڑھانا ناپسند کرتے تھے، کیونکہ اس میں اضطراب تھا، اور جوزجانی اور ابن سماعہ کی روایت کو پسند کرتے تھے، کیونکہ وہ دونوں مضبوط حافظہ رکھتے تھے (الجواهر المضية؛ الفوائد البهية)۔

۲۷۶- المبسوط، ج۱۴: ۱۸۰

۲۷۷- کتاب الودیعة، ورق ۶۲۸ کا نصف حصہ ودیعہ کے بارے میں امام ابوحنیفہ اور امام ابن ابی لیلیٰ کے درمیان اختلاف کے ذکر پر مشتمل ہے۔ کتاب العاریة، ورق ۶۳۰ کا ایک تہائی حصہ بھی عاریہ کے بارے میں دونوں کے اختلاف کے ذکر پر مشتمل ہے۔

۲۷۸- ابو حنیفة، ص ۲۱۰

۲۷۹- المبسوط، ج۳۰: ۱۲۸

۲۸۰- ابو حنیفة، ص ۲۱۰

۲۸۱- شمارہ (۲۰۲) ۴۲۸۰

۲۸۲- زیر شمارہ ۳۴، فقہ حنفی۔ اسی طرح اس کے کچھ اوراق مکتبہ شیخ ابراہیم۔ اسکندریہ میں بھی موجود ہیں۔

۲۸۳- دیکھیے: Islam Medeniyeti، ص ۴۶

۲۸۴- یہ عراقی مسیحی ہیں اور امریکی یونی ورسٹیوں سے وابستہ رہے ہیں۔

۲۸۵- الفکر السامی، ج۲: ۲۰۹

۲۸۶- مثلاً دیکھیے: الأصل کا باب الاجارة الفاسدة اور سرخسی کی المبسوط، ج۱۶: ۳۱، نیز الأصل کا ورق ۵۸۱

۲۸۷- تاریخ الأدب العربی، ج۳: ۲۸۴

۲۸۸- النافع الکبیر لمن یطالع الجامع الصغیر، ص ۱۱۰

۲۸۹- ایضاً

۲۹۰- مقالہ کتب ظاہر الروایة، مجلة الازھر، ج۳۶:۹۰۸

۲۹۱- نظرة عامة فی الفقه الاسلامی، ص۲۴۹

۲۹۲- النافع الکبیر، ص۱۱۰۔ مولانا عبدالحی لکھنوی کے بیان کے مطابق یہ چھ مسائل ہیں۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ ایک آدمی نے چار رکعات نفل پڑھے، پہلی دو میں سے ایک رکعت میں اور دوسری دو میں بھی صرف ایک رکعت میں قراءت کی۔ امام محمدؒ کی روایت کے مطابق وہ چاروں رکعتیں قضا پڑھے گا، جبکہ ابو یوسف کہتے ہیں کہ میں نے امام محمد سے جو روایت بیان کی ہے، اس کے مطابق دو رکعت قضاء پڑھے۔ مولانا لکھنوی نے قاضی خان کے حوالے سے کہا ہے کہ ہمارے مشائخ نے امام محمدؒ کی روایت پر اعتماد کیا ہے۔

۲۹۳- کشف الظنون، ج۱:۵۶۲

۲۹۴- ایضاً، نظرة عامة فی تاریخ الفقه، ص۲۴۹۔ ایک روایت کے مطابق امام محمدؒ نے امام ابو یوسف کا نام لیا ہے، ان کی کنیت بیان نہیں کی، تاکہ تعظیم میں شیخین (امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف) برابر نہ قرار پائیں۔ یہ بھی روایت ہے کہ ایسا امام ابو یوسف کے حکم سے ہوا (النافع الکبیر، ص۱۱۱)۔

۲۹۵- النافع الکبیر، ص۱۱۰

۲۹۶- محمد بن محمد بن سفیان ابو طاہر الدباس عراق میں اہل رائے کے امام تھے۔ انہوں نے قاضی عبدالحمید ابو حازم کے ذریعے عیسیٰ بن ابان سے، اور عیسیٰ نے امام محمدؒ سے کسبِ فیض کیا۔ حفظ اور معرفتِ روایات میں معروف تھے۔ شام کے قاضی بنے اور وہاں سے نکل کر مکے چلے گئے اور وہیں فوت ہوئے (الجواھر، ج۲:۱۱۶؛ الفوائد، ص۱۸۷)

۲۹۷- حسن بن احمد بن مالک ابوعبداللہ فقیہ زعفرانی، امام اور ثقہ تھے۔ ان سے کتاب الأضاحی یادگار ہے (الفوائد البھیة، ص۶۰)۔

۲۹۸- دیکھیے: باب الحیض والنفاس، نیز کتاب السیر، کتاب البیع کا باب المرابحۃ۔

۲۹۹- النافع الکبیر، ص۱۱۰

۳۰۰- ایضاً، ص ۱۲۷

۳۰۱- ج ۱: ۵۶۲

۳۰۲- ص ۱۲۱

۳۰۳- عیسیٰ بن ابان بن صدقہ ابو موسیٰ، حافظ اور امام فی الفقہ تھے، نیز انتہائی سخی اور فیاض تھے۔ محمد بن سماعہ کے جگری دوست اور بصرے کے قاضی تھے، بصرے ہی میں ۲۲۱ھ میں فوت ہوئے (الجواهر المضية، ج ۱: ۴۰۱)۔

۳۰۴- بلوغ الأماني، ص ۶۲

۳۰۵- نظرة عامة فی الفقه الاسلامی، ص ۲۴۹

۳۰۶- بلوغ الأماني، ص ۶۳

۳۰۷- صفحہ ۵۴ کے حاشیے پر گوشہ نشینی کے بارے میں خطابی سے منقول ہے کہ حسین بن اسمٰعیل فقیہ نے مجھ سے بیان کیا ہے کہ انہیں یہ خبر پہنچی ہے: ''امام محمدؒ نے جب الجامع الکبیر کی تصنیف کا آغاز کیا تو تہہ خانے میں گوشہ نشینی اختیار کر لی اور اہل خانہ کو ہدایت کی کہ ان کے کھانے پینے اور وضو کا خیال رکھیں، چنانچہ وہ آپ کی یہ ضروریات پوری کرتے رہے۔ جب بال بڑھ جاتے تو کاٹ دیتے اور کپڑے میلے ہوتے تو دھو دیتے۔ یہ ہدایت کی کہ کوئی ایسی چیز آپ کے پاس نہ لائی جائے جس سے آپ کا خیال بٹ جائے۔ مالی معاملات کے لیے ایک وکیل مقرر کر کے گھریلو معاملات اس کے سپرد کر دیے، پھر اس کتاب کی تصنیف کا آغاز کر دیا۔ اس دوران میں آپ کو کسی چیز کا احساس تک نہ تھا، سوائے اس آدمی کے جو تہہ خانے میں اتر کر آپ کے سامنے آ کھڑا ہوا۔ اسے آپ نے ناپسند کیا، پھر اس سے پوچھا کہ تو کون ہے؟ اس نے کہا کہ 'میں اس گھر کا مالک ہوں'۔ آپ نے کہا: یہ کیسے ہو سکتا ہے؟ اس نے کہا: 'میں نے فلاں آدمی (یعنی آپ کے وکیل) سے یہ گھر خرید لیا ہے'، آپ کے وکیل کو یہ کام بھی تفویض تھا، لہٰذا آپ کو وہاں سے مجبوراً منتقل ہونا پڑا''۔

۳۰۸- ان شارحین میں ابو حازم عبدالحمید بن عبدالعزیز (م ۲۹۲ھ)، علی بن موسیٰ القمی (م ۳۰۵ھ)، احمد بن محمد طحاوی (م ۳۲۱ھ)، ابوبکر جصاص رازی (م ۳۷۰ھ)، ابو اللیث نصر بن محمد سمرقندی

(م۳۸۳ھ)، شمس الائمہ حلوانی (م۴۴۹ھ)، شمس الائمہ سرخسی (م۴۹۰ھ)، فخر الاسلام بزدوی (م۴۸۲ھ)، برہان الدین المرغینانی (م۷۲۶ھ)، اور جمال الدین الحصیری (م۶۳۷ھ) شامل ہیں (دیکھیے: الجواهر المضية ؛فوائد البهية ،ان کے حالات زندگی کے ذیل میں)۔

۳۰۹- ج۱:۵۶۷

۳۱۰- محمود بن محمد نسیب بن حسین بن یحیٰ حمزۃ حسنی ۱۲۳۶ھ میں دمشق میں پیدا ہوئے، انہوں نے اپنے والد اور دمشق کے دیگر علماء سے تعلیم حاصل کی۔ فقیہ، محدث، اصولی، مفسر، ادیب اور شاعر تھے۔ انہوں نے متعدد کتب تالیف کیں اور مختلف شرعی مناصب پر فائز رہے، جن میں سے آخری شام کے مفتی کا منصب تھا۔ ۱۳۰۵ھ میں وفات پائی (معجم المؤلفين، ج۱۲: ۲۵۰)۔

۳۱۱- مجلة الأزهر، ج۳۶:۹۰۸۔ الجامع الكبير ان ابواب پر مشتمل ہے: باب الصلوة والصيام والاعتكاف، كتاب الزكوٰة، كتاب الايمان، كتاب النكاح، كتاب الدعوىٰ، كتاب الاقرار، كتاب الشهادات، كتاب الطلاق، كتاب المناسك، كتاب القضاء، كتاب الضمان، كتاب البيوع، كتاب الرهن، كتاب الشركة، كتاب الوصايا، كتاب الشفعة، كتاب الوكالة، كتاب الحوالة و الكفالة، كتاب الاجارة، كتاب المضاربة، كتاب الجنايات ،اور آخر میں سير، غصب، وديعة اور جنين کے ابواب ہیں۔

۳۱۲- بلوغ الأماني، ص۶۲

۳۱۳- ایضاً، ص۵۸

۳۱۴- محمد بن شجاع ثلجی، عراقی ائمۂ رائے میں سے قوی الحجۃ امام تھے۔ فقہ و حدیث میں وسیع شہرت کے حامل تھے، اور ورع و عبادت میں مشہور تھے۔ ۱۸۱ھ میں پیدا ہوئے اور ۲۶۶ھ میں انہوں نے وفات پائی (دیکھیے: الفوائد البهية، ۱۷۱؛ الامتاع، ص۵۳)۔

۳۱۵- بلوغ الأماني، ص۵۸

۳۱۶- ایضاً،ص ۵۸

۳۱۷- ایک روایت یہ بھی ہے کہ امام محمد کی جو کتابیں الصغیر کے نام سے موسوم ہیں، وہ انہوں نے امام ابو یوسف سے روایت کی ہیں اور ان کی جو کتابیں الکبیر کے نام سے موسوم ہیں، وہ ان سے روایت نہیں کیں (دیکھیے: حاشیہ ابن عابدین، ج۱: ۳۸، ۵۵)۔

۳۱۸- ابو حنیفة، ص ۲۱۱

۳۱۹- یہ امام محمد کے خصوصی شاگرد تھے۔ مصر آئے اور وہیں جوان ہوئے۔ ۲۱۸ھ میں وفات پائی۔ (الجواهر المضیة، ج۱: ۳۷۹؛ الفوائد، ص ۱۳۸)

۳۲۰- السیر، سیرۃ کی جمع ہے۔ اسی نام سے امام محمدؒ نے اپنی دونوں کتابوں کو موسوم کیا ہے، کیوں کہ انہوں نے ان دونوں میں دیگر ممالک کے ساتھ معاملہ کرنے میں مسلمانوں کے طرز عمل کی وضاحت کی ہے۔ ڈاکٹر صلاح الدین المنجد کا شرح سرخسی کے مقدمے میں یہ کہنا مطلقاً غلط ہے کہ سیر سے مراد یہاں مغازی ہے۔ امام سرخسی نے السیر الصغیر کی شرح کے آغاز میں کہا ہے: ''واضح ہو کہ السیر، سیرۃ کی جمع ہے اور اسی نام سے یہ کتاب موسوم ہے، کیوں کہ اس میں برسرِ جنگ مشرکین کے ساتھ معاملہ کرنے میں مسلمانوں کا طرز عمل بیان کیا گیا ہے۔ اسی طرح ان میں سے مستأمنین، اہل ذمہ اور مرتدین، جو اقرار اسلام کے بعد انکار کی وجہ سے خبیث ترین کفار ہیں، اور ان باغیوں کے ساتھ جن کی حالت مشرکین سے مختلف ہوتی ہے، مسلمانوں کا طرز عمل بیان ہوا ہے'' (دیکھیے: المبسوط، ج۱۰: ۲)۔

اس سے پتا چلتا ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک سیر کا لفظ مغازی کے ساتھ مخصوص نہیں ہے، بلکہ یہ ہر اس صورت کو شامل ہے جو حالتِ صلح و جنگ میں، دارالاسلام کے اندر یا اس سے باہر مسلمانو ں کے غیر مسلموں کے ساتھ تعلق سے وابستہ ہے۔ یہی بات ان دونوں کتابوں میں واضح ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ ان دونوں کتابوں میں عبادات و معاملات کے بارے میں بہت سے فقہی مسائل بھی ہیں (دیکھیے: چوتھی جلد کے آخر میں فہرست مسائل السیر الکبیر)۔

۳۲۱- نیز یہ آپؒ کی ان آخری تالیفات میں سے ہے، جن کی روایت آپ کے شاگرد ابو حفص کے بخارا منتقل ہونے کے بعد بغدادیوں تک محدود ہو کر رہ گئی تھی۔ اس کتاب کے راویوں میں

ابوسلیمان جوز جانی اور اسماعیل بن توبہ قزوینی ہیں۔ آخر الذکر ہارون الرشید کے بیٹوں کے استاد تھے۔ وہ ہارون الرشید کے بیٹوں کو لے کر امام محمدؒ کی مجالس میں شریک ہوتے تھے، کیوں کہ ہارون الرشید کی خواہش ہوا کرتی تھی کہ ان کے بیٹے امین اور مامون **السیر الکبیر** کی سماعت کریں۔ اسماعیل بن توبہ ان کے ساتھ امام محمدؒ کی مجلس میں شریک ہوتا اور **السیر الکبیر** سن کر آگے اس کی روایت کرتا تھا۔ قرشی کا **الجواهر** (ج۱:۱۴۷) میں بیان ہے کہ ابوسلیمان جوز جانی اور اسماعیل بن توبہ کے علاوہ **السیر الکبیر** کو امام محمدؒ سے کسی نے روایت نہیں کیا۔

۳۲۲۔ اس مقدمے میں مذکور واقعہ کو **الطبقات السنیة** (ج۳:۲۹۴) کے مصنف اور ابن عابدین نے **رسم المفتی** (ص۱۹) میں نقل کیا ہے۔

۳۲۳۔ دیکھیے: اقتباسات ۱۰۱-۱۰۴

۳۲۴۔ اس کے بعد، امام اوزاعی کی زندگی میں **السیر الصغیر** کی تالیف، اور اسے ان کے دیکھنے کا معاملہ مشکوک ہو جاتا ہے۔ میرے نزدیک راجح یہ ہے کہ امام اوزاعی نے **السیر الصغیر** نہیں دیکھی تھی، کیوں کہ امام محمدؒ نے اسے **الأصل** (**المبسوط**) کے بعد تالیف کیا تھا، نیز یہ کہ امام ابویوسف کا، **سیر اوزاعی** پر رد، **السیر الصغیر** پر امام اوزاعی کی تنقید کا جواب نہیں تھا، اگرچہ **سیر اوزاعی** ساری امام ابوحنیفہ کی مرویات پر مشتمل ہے، بلکہ یہ اس کا جواب تھا جو امام اوزاعی نے **سیر ابی حنیفة** پر گرفت کی تھی۔ **سیر ابی حنیفة** جسے امام ابوحنیفہ سے ان کے شاگردوں نے روایت کیا تھا، اور ان میں سے ایک محمد بن حسن بھی تھے۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ امام اوزاعیؒ نے امام محمدؒ کے علاوہ کسی اور سے **سیر ابی حنیفة** معلوم کی ہو، یا **کتاب الأصل** سے لی ہو۔

۳۲۵۔ دیکھیے: **نظرة عامة فی تاریخ الفقه الاسلامی**، ص۱۸۰۔ نفس زکیّہ کا شجرۂ نسب یہ ہے: محمد بن عبداللہ بن حسن بن حسین بن علی بن ابی طالب۔ ان کا لقب ارقط بھی تھا، مہدی بھی اور نفس زکیّہ بھی۔ ۹۳ھ میں مدینہ میں پیدا ہوئے اور منصور کے دورِ حکومت میں قتل ہوئے۔ علم کا بحرِ ذخار تھے، شجاعت، عقل و دانش اور جود و سخا کا پیکر تھے (دیکھیے: **مقاتل الطالبیین**، ص ۲۳۲؛ **شذرات الذهب**، ج۱:۲۱۳)۔

۳۲۶- دیکھیے: تعجیل المنفعة بزوائد رجال الائمة الأربعة، ص۳۶۲۔ واقدی سے مراد محمد بن عمر بن واقد سہمی ہیں، اسلام کے قدیم ترین مؤرخین اور حفاظ حدیث میں سے تھے۔ ۱۳۰ھ میں مدینہ منورہ میں پیدا ہوئے، ۱۸۰ھ میں بغداد منتقل ہوئے اور وہاں منصب قضاء پر فائز ہوئے۔ ۲۰۷ھ میں انہوں نے وفات پائی (تاریخ بغداد، ج۳:۳؛ وفیات الأعیان، ج۱: ۵۰۶؛ مقدمہ کتاب المغازی للواقدی، تحقیق ڈاکٹر مارسڈن جونس)۔

۳۲۷- دیکھیے: مقدمہ کتاب المغازی، ص۱۰

۳۲۸- ڈاکٹر جونس نے کتاب المغازی کے مقدمے (ص۱۰) میں واقدی کی مؤلفات کا ذکر کیا ہے جن میں کتاب السیرة کا نام بھی ہے اور یہ اشارہ کیا ہے کہ تمام مصادر نے اس کتاب کو واقدی کی طرف منسوب نہیں کیا، نیز اس کتاب کے موضوع پر گفتگو کرتے ہوئے بتایا ہے کہ یہ سیرة النبیؐ پر مشتمل ہے۔ اس کے بعد کہا ہے کہ سیرت اور مغازی دو ایسے الفاظ ہیں جو علمائے سیرت کے نزدیک ایک ہی معنی میں مستعمل ہیں۔ اس کے بعد کہا ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک لفظ اس لحاظ سے غلط فہمی کا باعث ہے کہ اس لفظ کا موضوع پہلی حالت میں مطلقاً سیرة النبیؐ کے ساتھ خاص نہیں ہے، اور دوسری حالت میں مغازی کے لیے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ لفظ سیرة، سیر کا مفرد ہونے کی بناء پر واقدی کے ہاں اس معنی میں مستعمل نہیں ہے جس معنی میں امام محمدؒ نے اسے اپنی کتاب میں استعمال کیا ہے۔ مغازی اور سیرة کے موضوع پر واقدی کی مؤلفات کی نوعیت اور ہے، جبکہ السیر الکبیر کی نوعیت کچھ اور ہے، تاہم السیرة للواقدی کے کچھ واقعات اس کتاب السیر الکبیر کے موضوع میں داخل ہیں۔

امام شافعی کی کتاب الأم، (ج۴:۱۷۶) میں سیر الواقدی کے عنوان کے تحت جو ذکر ہوا ہے، وہ اس کتاب کے ان باقی ابواب کے منہج سے مختلف نہیں جو دوسرے فقہاء کی طرف منسوب نہیں ہیں۔ موضوعات کے دوران میں ایک بار بھی واقدی کا ذکر نہیں ہوا۔ اگر عنوان میں اس کا نام موجود نہ ہوتا تو بغیر کسی ادنیٰ شک کے یہ سمجھا جاتا کہ یہ امام شافعیؒ کی تالیف ہے، کسی دوسرے فقیہ کی نہیں۔ الأم میں وارد بیان کو واقدی کی طرف منسوب کرنے میں یہ چیز شک کو مزید پختہ کر دیتی ہے کہ جن مصادر میں اس کے حالات زندگی بیان ہوئے ہیں، ان میں اس بات کا

اشارہ تک نہیں ملتا کہ واقدی نے اس فن میں بھی کوئی کتاب تالیف کی ہے۔ بالفرض اگر امام شافعیؒ کی بیان کردہ واقدی کی طرف نسبت کو صحیح مان بھی لیا جائے، تب بھی وہ ایک بے حیثیت چیز ہے جس کا موازنہ کسی طرح اس موضوع پر امام محمدؒ کی تحریر کردہ کتاب سے نہیں کیا جا سکتا۔ اس سے اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ امام محمد نے السیر کا مواد واقدی سے نقل نہیں کیا۔

۳۲۹- کردری نے اپنی کتاب مناقب (ج۲:۱۵۱) میں بیان کیا ہے کہ محمد بن عمر واقدی، امام محمد بن حسن کے پاس آیا کرتے تھے۔ امام محمدؒ ان سے مغازی کا علم حاصل کرتے، جبکہ واقدی آپ سے الجامع الصغیر پڑھتے تھے۔

۳۳۰- مجلة الأزهر، ج۳۶، ص۹۰۹

۳۳۱- بروکلمان، ج۳:۲۴۹

۳۳۲- نظرة عامة فی الفقه الاسلامی، ص۲۴۹

۳۳۳- بعض فقہاء اس کتاب کی دقیقہ سنجی اور اس کے مسائل کی دشواری یوں بیان کرتے ہیں: ''اللہ تعالیٰ الزیادات کی رونق میں اضافہ کرے۔ اس نے مشکل ترین کتب سے بھی اپنے مسائل کو مشکل بنا دیا ہے۔ اس کے اصول کنواری لڑکیوں کی مانند ہیں کہ عجم و عرب میں کسی نے اس کے فروع کو ہاتھ نہیں ڈالا۔ اس کتاب کا قاری علم میں بلند مرتبہ پا لیتا ہے، اور اس کا ادراک تیز آنکھوں سے پوشیدہ رہتا ہے''۔

۳۳۴- بلوغ الأمانی، ص۶۴

۳۳۵- ابو حنیفة، ص۲۱۵

۳۳۶- نمبر ۱۲۴۲، فقہ حنفی، بصورت مائکروفلم، نمبر ۲۰۰۲

۳۳۷- ایا صوفیا لائبریری میں نمبر ۱۳۸۵ کے تحت، لالہ لی لائبریری میں نمبر ۹۴۶ کے تحت، فاتح لائبریری میں نمبر ۱۵۵۵ کے تحت اور جامع لائبریری میں نمبر ۳۹۵ کے تحت موجود ہیں (Islam Medeneyeti)۔

۳۳۸- المبسوط، ج۲۰:۷۱

۳۳۹- بخارا کے محلہ عتابہ کی طرف نسبت ہے، زاہد تھے اور علوم دین میں بحرِ ذخار۔ ۵۸۶ھ میں وفات

پائی (دیکھیے :الجواھر، ج۱:۱۱۴؛الفوائد، ص ۳۶)۔

۳۴۰- بہت بڑے مجتہد امام تھے، ان کی کئی تالیفات اور مشہور فتاویٰ ہیں۔۵۹۲ھ میں فوت ہوئے (الجواھر، ج۱:۲۰۵،الفوائد، ص ۶۵)۔

۳۴۱- ص ۸۰۔ابن وہب امام، متبحر عالم، فقہ کے دقائق اور اس کے اسرار کی معرفت رکھنے والے تھے۔مصر وشام میں حنفی سلطنت ان پر ختم تھی۔ دونوں ملکوں میں منصب قضاء پر فائز رہے۔ تراسی سال کی عمر میں ۶۷۷ھ میں وفات پائی (الفوائد، ص ۸۰)۔

۳۴۲- ج ۳:۲۴۹

۳۴۳- محمد بن محمود بن محمد الزوزنی ابوالقاسم حنفی، ساتویں صدی کے نصف ثانی میں کبار فقہائے احناف میں شمار ہوتے تھے (تاج التراجم، ص ۴۹؛الجواھر المضیة، ص ۱۳۲)۔

۳۴۴- المبسوط، ج۱:۱۳۷، ج ۲:۱۳۷، ج ۲:۲۲؛ Islam Medeneyeti ص ۱۹

۳۴۵- دیکھیے :اقتباس ۱۴۹

۳۴۶- ج ۳:۱۲۸

۳۴۷- امام ابویوسفؒ کی طرف منسوب کتاب اختلاف ابی حنیفة و ابن ابی لیلیٰ پر ابوالوفا افغانی کی تعلیقات سے واضح ہوتا ہے کہ اس کتاب کے مسائل جو سرخسی کی المبسوط میں منقول ہیں اس کے مختلف ابواب میں منقسم ہیں، اور یہ المبسوط کتب ظاہر الروایہ کی شرح ہے۔

۳۴۸- ابو حنیفة، ص ۲۱۶

۳۴۹- ص ۸

۳۵۰- ص ۹

۳۵۱- بلوغ الأمانی، ص ۶۷

۳۵۲- مسند: وہ روایت ہے جس کی سند اس کے راوی سے لے کر آخر تک متصل ہو۔ مرسل: وہ روایت جس میں رسول اللہؐ سے روایت کرنے والا صحابی ساقط ہو۔ مرفوع: وہ روایت جس کی نسبت خاص طور پر رسول اللہؐ کی طرف ہو، یہ متصل، منقطع اور مرسل کو شامل ہے۔ کچھ لوگوں کے

نزدیک مرفوع اور مسند ایک ہی ہیں۔ موقوف: صحابہؓ سے روایت کردہ ان کے اپنے اقوال وافعال وغیرہ جوانہی پر موقوف ہوں اور آں حضرتؐ کی طرف ان کی نسبت نہ ہو۔ مقطوع: تابعین سے روایت کردہ ان کے افعال واقوال، جوانہی پر موقوف ہوں۔ ان اصطلاحات کی تعریفوں کے بارے میں خود محدثین کے درمیان، نیز فقہاء اور اصولیوں کے درمیان معمولی سا اختلاف ہے (دیکھیے: مقدمۃ ابن صلاح، ص۴۹ ومابعدھا، تدریب الروای، ص۶۰ ومابعدھا؛ المعتصر من مصطلحات اھل الأثر، عبدالوہاب عبداللطیف، ص۳۱، ص۴۰)۔

۳۵۳- لیتھو کی ہندوستانی اشاعت کے صفحہ ۴۶ پر یہ بات بیان کرنے کے بعد کہ جب احرام باندھنے والے شکار کرنے میں مشترک ہوں توان میں سے ہر ایک پر اس کا بدلہ لازم ہوگا: ''کیا تم دیکھتے نہیں ہو کہ اگر کچھ لوگ مل کر کسی آدمی کو خطاءً قتل کردیں توان میں سے ہر ایک پر کفارہ ہوگا اور ایک مومن غلام کو آزاد کرنا ہوگا، اگر یہ نہ کرسکے تو دوماہ کے مسلسل روزے رکھنا ہوں گے''۔

۳۵۴- اسی اشاعت کے صفحہ ۴۶ پر فرمایا: ''شکار کا گوشت کھانے والے محرم کے بارے میں جب صحابہ کرامؓ کے اختلاف کی وجہ سے ان کی آوازیں بلند ہوئیں تو اس کے سبب حضورؐ بیدار ہوگئے۔ میں دیکھتا ہوں کہ اس حدیث میں صحابہؓ نے تفقہ کی بنیاد پر باہم نزاع کیا اور ان کی آوازیں بلند ہوگئیں، نبیؐ بیدار ہوگئے، مگر انہوں نے ان پر کوئی اعتراض نہیں کیا''۔

۳۵۵- بلوغ الأمانی، ص۶۷

۳۵۶- Islam Medeniyeti، ص۴۵

۳۵۷- روایت ہے کہ امام مالکؒ نے اپنی کتاب کا نام موطا، تنقیح شدہ یا تحریر شدہ کے مفہوم میں رکھا تھا۔ بعض کے نزدیک اس نام کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ انہوں نے اسے لوگوں کے سامنے پیش کیا تھا، یا اس کی وجہ یہ ہے کہ مدینے کے ستر فقہاء نے اس سے اتفاق کیا تھا اور اسے صحیح قرار دیا تھا (دیکھیے: مالک، شیخ ابوزہرہ، ص۱۸۵؛ مالک بن أنس امام دار الھجرۃ، عبدالحلیم جندی، ص۱۸۷)۔

۳۵۸- امام زید کی کتاب المجموع قدیم ترین کتاب ہے جو ہم تک پہنچی ہے، مگر امام زید کی طرف اس کی نسبت مشکوک ہے۔ اس کی نسبت کے بارے میں مختلف اقوال ہیں (امام زید، محمد

ابوزہرہ)، جب کہ موطاکی امام مالکؒ کی طرف نسبت میں کوئی شک وشبہ نہیں ہے۔

۳۵۹- مالک، شیخ محمد ابوزہرہ، ص۱۹۲

۳۶۰- دیکھیے :المدارک، قاضی عیاض

۳۶۱- دیکھیے :مجلة الأزهر ،شمارہ ذوالحجہ ۱۳۸۳ھ-محرم ۱۳۸۴ھ

۳۶۲- سوید بن سعید بن سہیل ہروی ابومحمد حدثانی (م۲۴۰ھ)، ان کے نسخے میں معمولی سا اضافہ ہے (مقدمہ موطا، عبدالوہاب عبداللطیف، ص۱۸)

۳۶۳- یحییٰ بن یحییٰ بن ابی عیسیٰ لیثی، نسلاً بربر تھے اور طنجہ کے قبیلے مصمودہ سے تعلق رکھتے تھے۔ انہوں نے قرطبہ میں تعلیم حاصل کی، مشرق کا سفر کیا، امام مالک اور دیگر علمائے مکہ ومصر سے کسب فیض کیا۔ اندلس کے عالم تھے۔ ۲۳۴ھ میں قرطبہ میں فوت ہوئے (دیکھیے :نفح الطیب، ج۱: ۳۳۲؛ الدیباج المذهب فی معرفة أعیان علماء المذهب، ص۲۵۰)

۳۶۴- موطا کے رواۃ میں سے دو بہت بڑے عالم ہیں اور دونوں کا نام یحییٰ بن بکیر ہے:

(الف) ایک یحییٰ بن بکیر بن عبدالرحمٰن ہیں، جنہوں نے امام مالکؒ سے موطا پڑھی اور ایک مدت تک استفادے کی غرض سے آپ سے وابستہ رہے۔ ثقہ وقابل اعتماد اور ذہین وپرہیزگار تھے۔ انہوں نے ۲۲۶ھ میں وفات پائی۔

(ب) دوسرے یحییٰ بن عبداللہ بن بکیر ہیں، جو ابن بکیر مصری کے نام سے معروف تھے۔ ان کے بارے میں مروی ہے کہ انہوں نے سترہ مرتبہ امام مالکؒ سے موطا سنی اور یہ ثقہ تھے (دیکھیے :شرح الزرقانی علی الموطا، ج۱:۵)۔ مجھے معلوم نہیں کہ ابن عاشور کی مراد ان دونوں میں سے کون ہے۔ یہ دونوں ہی موطا کے مشہور راوی ہیں۔ مجھے ابن عاشور کی بیان کردہ روایت پڑھنے کا موقع نہیں ملا کہ حتمی طور پر کسی ایک کا تعین ہوسکتا۔

۳۶۵- مجلة الأزهر، محرم ۱۳۸۴ھ، ص۲۸

۳۶۶- ایضاً

۳۶۷- مقدمہ احادیث الموطا للدارقطنی، تحقیق زاہد الکوثری

۳۶۸- مالک، ص۲۰۳

۳۶۹- بلوغ الأمانی ،ص۱۰

۳۷۰- مالک ،ص۲۰۵

۳۷۱- مقدمۃ أحادیث الموطا للدارقطنی، کوثری،ص۵

۳۷۲- مقدمۃ تنویر الحوالک شرح موطا مالک، سیوطی؛ مقدمہ شرح الزرقانی علی الموطا

۳۷۳- اس کی تحقیق وتعلیق کا فریضہ شیخ عبدالوہاب عبداللطیف نے انجام دیا ہے۔

۳۷۴- Islam Medeniyeti،ص۴۸

۳۷۵- الحجة ،ص۳۵

۳۷۶- ایضاً،۱۹۰

۳۷۷- کشف الظنون،ص۱۴۱۱

۳۷۸- ج۷:۲۷۷

۳۷۹- دیکھیے : ابو حنیفة،ص۲۰۸

۳۸۰- بلوغ الأمانی، ص۱۳

۳۸۱- یہ کتاب دائرۃ المعارف النعمانیہ- ہندوستان نے تحقیق کے ساتھ شائع کی ہے۔اس کے کئی قلمی نسخے ترکی میں موجود ہیں (دیکھیے :Islam Medeniyeti؛بروکلمان، ج۳:۲۵۷)۔

۳۸۲- یہ امام محمد اور امام ابو یوسف کے اصحاب میں سے تھے،مصر آئے اور وہیں ۲۰۴ھ میں فوت ہوئے (الجواھر ، ج۱:۲۵۷)۔

۳۸۳- یہ بھی اپنے والد کی طرح امام محمد کے اصحاب میں سے تھے،مصر آئے اور وہیں ۲۷۸ھ میں وفات پائی۔

۳۸۴- الفھرست، ص۲۰۴۔مفتاح السعادة کے مصنف نے بیان کیا ہے(ج۲:۲۶۳) کہ امام محمد کی کیسانیات نامی کوئی کتاب نہیں ہے،لہٰذا حواشی میں اس کا تذکرہ غلط ہے۔صحیح یہ ہے کہ اس کتاب کا اصل نام الکیانیات ہے جو ان مسائل پر مشتمل ہے جنہیں انہوں نے کیان نامی آدمی کے لیے جمع کیا تھا۔ مجھے معلوم نہیں کہ مفتاح السعادة کے مصنف نے کس مأخذ پر اس

سلسلے میں اعتماد کیا ہے، کیونکہ تمام قدیم وجدید مآخذ نے کیسانیات کی طرف اشارہ کیا ہے نہ کہ کیانیات کی طرف۔

۳۸۵- الفہرست، ص۲۰۴، ابراہیم بن رستم ابوبکر المروزی (م ۲۱۱ھ)؛ الجواہر، ج۱: ۳۷

۳۸۶- تاج التراجم، ص۵۴؛ الجواہر، ج۲: ۱۷۷، معلّٰی بن منصور ابویحییٰ رازی (م ۲۱۱ھ)، الجواہر ج۲: ۱۷۷۔

۳۸۷- المبسوط، ج۲۴: ۱۷

۳۸۸- ایضاً، ج۷: ۱۶۱

۳۸۹- ایضاً، ج۸: ۱۴۲

۳۹۰- الفہرست، ص۲۰۴

۳۹۱- تاریخ الأدب العربی، ج۳: ۲۵۶

۳۹۲- الاکتساب فی الرزق المستطاب، ص۴۷

۳۹۳- دیکھیے: المبسوط، ج۱۲: ۱۱۰

۳۹۴- ج۳۰: ۲۴۴

۳۹۵- دیکھیے: بلوغ الأمانی، ص۶۵

۳۹۶- ص۵۹

۳۹۷- ج۱: ۱۴۴

398- Studia Islamica, R.Bruns ching et Ischancht. XVI Paris MCML XII. 1962. Metiers vils en Islam.

۳۹۹- ج۳۰: ۲۰۹

۴۰۰- الفہرست، ص۲۰۴

۴۰۱- الجواہر، ج۲: ۲۰۸

۴۰۲- ج۳: ۳۴۴

۴۰۳- ج۲: ۲۵۵

۴۰۴- ص۳۳

۴۰۵- بلوغ الأمانی، ص ۶۵

۴۰۶- تاریخ الأدب العربی، ج ۳: ۲۵۵

۴۰۷- ج ۱: ۱۱۴

۴۰۸- مناهج الفقهاء فی القرن الثانی، ص ۳۱۵

۴۰۹- ایضاً، ص ۳۱۹

۴۱۰- الاعلام، ج ۳: ۱۷۰؛ المبسوط، ج ۳۰: ۲۱۰

۴۱۱- ص ۴۸

۴۱۲- أعلام الموقعین، ج ۳: ۳۳۴

۴۱۳- تاریخ الأدب العربی، ج ۳: ۲۵۷

۴۱۴- یہ مکتبہ ازہریہ میں شمارہ ۳۳۳۲۰ کے تحت موجود ہے۔

۴۱۵- امام محمدؒ سے مروی ہے کہ میرا مذہب، امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کا مذہب ہے کہ پہلے ابوبکرؓ، پھر عمرؓ، پھر علیؓ، پھر عثمانؓ (اخبار الصمیری، ورق ۶۵؛ مفتاح السعادۃ، ج ۲: ۲۴۴)

۴۱۶- المبسوط، ج ۳: ۲۸۷

۴۱۷- دیکھیے: تاریخ بغداد، ج ۲: ۱۷۷

۴۱۸- محمد بن محمد بن احمد بن عبدالمجید بن اسمٰعیل بن حاکم معروف بہ حاکم شہید، بہت بڑے فقیہ، محدث، حافظ اور اپنے دور میں اصحابِ ابوحنیفہ کے امام تھے۔ بخارا کے قاضی رہے، پھر خراسان کے امیر نے منصب وزارت پر فائز کیا۔ ربیع الاول ۳۴۴ھ میں شہید کردیے گئے۔ آپ کے علمی کارناموں میں سے الکافی اور المنتقیٰ ہیں، جو امام محمد کی کتابوں کے بعد مذہب حنفی کے اصول کی اصل ہیں (دیکھیے: الجواهر المضیة، ج ۲: ۱۱۲؛ الفوائد البهیة، ص ۱۸۵)

۴۱۹- امام سرخسی نے اپنی المبسوط کے خطبے میں حاکم شہید کی المختصر کی تالیف کا ذکر کرنے کے بعد کہا ہے: ''پھر میں نے اپنے زمانے میں چند اسباب سے طلبہ کا فقہ سے کچھ اعراض دیکھا، وہ اسباب ہیں کم ہمتی اور بعض فقہاء کا بے فائدہ مسائل میں دلچسپی لینا''۔ پھر فرماتے ہیں: ''میں نے المختصر کی شرح لکھنے کو مناسب سمجھا، میں ہر مسئلے کو بیان کرنے میں معنی

مؤثر پر اضافہ نہیں کروں گا، بلکہ ہر باب میں معتمد اصول پر اکتفاء کروں گا" (المبسوط، ج۱: ۳-۴)۔

۴۲۰- متوفی ۵۴۴ھ (الفوائد البھیة، ص ۱۸۸)۔

۴۲۱- الفوائد البھیة، ص ۱۹۱

۴۲۲- بعض نے کہا ہے کہ ان کا نام محمد ہے (دیکھیے: الفوائد البھیة، ص ۲۰۵)۔

۴۲۳- ایضاً، ص ۲۰۶

۴۲۴- بروکلمان، ج ۳: ۳۳۴؛ نظرة عامة فی تاریخ الفقه الاسلامی، ص ۵

۴۲۵- بین الشریعة الاسلامیة والقانون الرومانی، صوفی حسن طالب، ص ۶۲

۴۲۶- ایضاً، ص ۷۶

۴۲۷- بین الشریعة الاسلامیة والقانون الرومانی، ص ۶۴

۳- امام محمد بحیثیت فقیہ و محدّث

فصل-۱

۱- ان اصول سے مراد وہ اصول نہیں ہیں جنہیں شارحین نے یوں کہہ کر بیان کیا ہے: "اس باب کا اصل یوں ہے، یا اس مسئلے میں امام محمدؒ کا اصل اس طرح ہے"۔ یہ تو فقہی قواعد کے ذیل میں آتے ہیں، جو بہت زیادہ ہیں، اور جن کا مجموعہ شخصیت کے نقطۂ نظر سے اختلاف پر مبنی ہے۔ تاسیس النظر میں دبوسی کا بیان اسی قبیل سے تعلق رکھتا ہے۔ دراصل یہاں اصول سے مراد فقہی احکام کے وہ اساسی مصادر ومآخذ ہیں جن کے ذریعے کسی فقیہ کو اپنے اجتہادی طریق کار اور اپنے فقہی خصائص کے لحاظ سے دوسروں سے ممیّز کرنا ممکن ہوتا ہے۔

۲- الأم، ج ۷: ۲۸۰

۳- ج۱: ۳۱۸

۴- ایضاً

۵- ص۱۰۹

۶- مختصر جامع بیان العلم و فضله،ص۱۲۹

۷- ج۱:۵۴

۸- ص۹۴۲،مخطوط المعهد العلمی الفرنسی - دمشق

۹- اصول السرخسی،ج:۲۸۱

۱۰- ۱:۳۷

۱۱- دیکھیے: کشف الاسرار، ج۱:۲۵؛ابو حنیفه، ص۲۳۷-۲۴۴؛ مناهج التشریع فی القرن الثانی،ص۲۳۳-۲۳۹

۱۲- ابو حنیفه، ص۲۳۸

۱۳- المبسوط،ج۱:۳۷

۱۴- أصول السرخسی،ج۱:۲۸۰

۱۵- ج۱:۴۱۵

۱۶- قراءت متواتر سبح اسم ربک اورقل یاایها الکافرون ہے۔

۱۷- أصول السرخسی،ج۱:۲۸۱

۱۸- جامع مسانید الإ مام الأعظم،ج۲:۲۲۲

۱۹- التحریم:۴

۲۰- المبسوط،ج۹:۱۶۶-۱۶۷

۲۱- أصول السرخسی،ج۱:۲۷۹؛ القراء ة و اللهجات،ص۶۹

۲۲- أصول التشریع الاسلامی،ص۳۲

۲۳- مناهج التشریع،ص۲۳

۲۴- المستصفیٰ،ج ۱:۱۰۲؛الأ حکام،ج۱:۲۲۹

۲۵- مناهج التشریع،ص۲۳۲

۲۶- دیکھیے: اقتباس ۲۱

۲۷- أصول الفقه، خضری، ص۲۳٦

۲۸- أصول التشریع الإسلامی، ص۴۴

۲۹- ایضاً

۳۰- أصول السرخسی ، ج۱:۲۸۲؛ کشف الأسرار ، ج۲:۳٦۰؛ المستصفٰی ، ج۱:۱۳۲؛ شرح المنار ، ج۲:۴؛ تدریب الراوی ، ص۱۸۹؛ علوم الحدیث و مصطلحه، ص ۱۴٦

۳۱- أصول السرخسی ، ج۱:۲۸۳؛ کشف الأسرار ، ج۲:۳٦۰؛ الأحکام فی أصول الأحکام، ج۲:۲۲

۳۲- أصول السرخسی، ج۱:۲۸۴

۳۳- کشف الأسرار ، ج۲:۳۱۳

۳۴- أصول التشریع الاسلامی، ص۴۵

۳۵- علوم الحدیث و مصطلحه، ص۱۴۸

۳٦- ص۱۹۱

۳۷- علوم الحدیث ومصطلحه، ص۱۴۹

۳۸- أصول السرخسی، ج۱:۲۹۱

۳۹- کشف الأسرار ، ج۱:۸۲

۴۰- ایضاً، ج۲:۳٦۸

۴۱- ایضاً

۴۲- ابوبکر رازی، احمد بن علی معروف بہ الجصاص۔ بہت بڑے امام، زہد میں معروف تھے اور اپنے دور کے احناف کے امام تھے۔ ۳۰۵ھ میں پیدا ہوئے اور ۳۷۰ھ میں فوت ہوئے۔ ان کی تصانیف میں أحکام القران، شرح مختصر الطحاوی اور أصول الفقه قابل ذکر ہیں (دیکھیے: الجواهر المضیة، ج۱:۵۴-۵۸؛ الفوائد البهیه، ص۲۷)

۴۳- أصول السرخسی، ج۱:۲۹۲

۴۴- أبو حنيفه،ص ۲۷۳

۴۵- أصول السرخسی، ج۱:۲۹۲

۴۶- ایضاً؛کشف الأسرار، ج۲:۳٦۸

۴۷- أصول السرخسی، ج۱:۲۹۳؛ کشف الأسرار، ج۲:۳٦۸

۴۸- موطا روایت امام محمد، ص:۱۷۷؛ أصول التشریع الاسلامی، ص ۴٦

۴۹- کشف الأسرار، ج۲:۳٦۹؛ الموطا، ص ۲۴۱

۵۰- أصول التشریع الاسلامی، ص ۴٦

۵۱- أصول البزدوی، ج۲:۳۷۰

۵۲- کشف الأسرار، ج۲:۳۷۰؛أصول الفقه، شیخ محمد ابوزہرہ، ص ۱۰۹۔ کشف الأسرار کے مصنف کے قول "تلقی بالقبول" کی تفسیر یہ کی گئی ہے کہ تابعین کے بعد والے طبقے میں اسے تلقی بالقبول حاصل ہو۔

۵۳- أصول الفقه، ص ۱۰۹

۵۴- أصول التشریع الاسلامی، ص ۴۷

۵۵- أصول السرخسی، ج۱:۳۲۸؛ کشف الأسرار، ج۲:۳۷۱؛ نهایة السول، ج۲:۲۷۹؛ الأحکام، آمدی، ج۲:۷۸؛ المستصفیٰ، ج۱:۱۴۵-۱۵۵؛الاحکام لابن حزم، ج۱:۱۱۹؛تیسیر التحریر، ج۳:۸۲؛ اصول الفقه، خضری، ص ۲۵۲؛اصول التشریع الاسلامی، ص ۴۷

۵٦- المبسوط، ج۱:۸۷، ج۱۷:۱٦۷

۵۷- ایضاً، ج۱:۱٦٦

۵۸- الإحکام فی أصول الأحکام، ابن حزم، ج۱:۱۱۹-۱۳۷

۵۹- شرح المنار، ج۲:۱۱

٦۰- أصول السرخسی، ج۱:۳۴۵؛ کشف الأسرار، ج۲:۳۹۲

٦۱- أصول السرخسی، ج۱:۳۷۱

۶۲- ایضاً، ج۱: ۳۸۱

۶۳- علوم الحديث و مصطلحه، ص ۱۲۸

۶۴- أصول السرخسي، ج۱: ۳۷۲

۶۵- علوم الحديث و مصطلحه، ص ۱۲۹

۶۶- مناهج التشريع فی القرن الثانی، ورق ۲۵۲

۶۷- مقدمة ابن الصلاح، ص ۱۲۱؛ تدريب الراوی، ص ۱۱۵

۶۸- علوم الحديث و مصطلحه، ص ۱۳۱

۶۹- أصول السرخسي، ج۱: ۳۷۰

۷۰- أصول السرخسي، ج۱: ۳۴۴؛ كشف الأسرار، ج۲: ۳۸۸

۷۱- ایضاً

۷۲- علوم الحديث و مصطلحه، ص ۱۳۱

۷۳- ج۲: ۱۱۰

۷۴- أصول السرخسي، ج۱: ۳۳۵-۳۳۷؛ المبسوط، ج۲۵: ۳۱، ج۲۷: ۴۰

۷۵- أصول السرخسي، ج۱: ۳۳۶

۷۶- كشف الأسرار، ج۲: ۳۷۰

۷۷- المبسوط، ج۵: ۲۰۱؛ أصول السرخسي، ج۱: ۳۶۵؛ جامع مسانيد الإمام الأعظم، ج۱: ۱۵۸؛ أصول التشريع الاسلامی، ص ۵۱

۷۸- أصول السرخسي، ج۱: ۳۶۷؛ النكت الطريفة، ص ۱۵۵؛ اختلاف الفقهاء، ص ۶۸

۷۹- جامع مسانيد الامام الأعظم، ج۲: ۲۷۰؛ النكت الطريفة، ص: ۱۵۵

۸۰- الموطا، ص ۳۰۱؛ كشف الأسرار، ج۳: ۱۳

۸۱- مصراة سے مراد وہ دودھ والا جانور ہے جس کے تھنوں میں کچھ وقت کے لیے دودھ روک کر رکھا جائے تا کہ دیکھنے والا دودھ کی زیادتی کی غلط فہمی کا شکار ہو جائے۔

۸۲- ارشادالٰہی ہے: فمن اعتدیٰ عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدی عليكم (البقرة:

۱۹۴) یعنی جو کوئی تم پر زیادتی کرے تو تم بھی اس پر اتنی ہی زیادتی کر سکتے ہو جتنی اس نے تم پر کی ہے۔

۸۳- امام ابن قیم کی رائے یہ ہے: حدیث الخراج بالضمان، حدیث مصراۃ سے معارض نہیں ہے، کیونکہ بچے اور دودھ کو تاوان قرار نہیں دیا جا سکتا۔ تاوان تو غلام کی کمائی اور جانور کی اجرت کا ہوتا ہے۔ ابن قیم نے دودھ کو تاوان کے معنی پر قیاس کرنے کے نظریے کی نفی کرنے کی کوشش کی ہے اور اس بات کی بھی نفی کی ہے کہ حدیث مصراۃ قیاس کے خلاف ہے، اور یہ رائے اختیار کی ہے کہ یہ حدیث اصول وقواعد شریعت کے مطابق ہے (أعلام الموقعین، ج۱:۳۳٦-۳۳۸)، لیکن ابن قیم کے مذہب کے مطابق تاوان کو محدود کرنا درست نہیں ہے، کیونکہ کسی چیز کا تاوان اس کا منافع ہوتا ہے اور ہر وہ چیز ہوتی ہے جو موتی اور اولاد وغیرہ کی صورت میں اس سے نکلے (الضمان فی الفقه الاسلامی، ص۴)۔ جس نے مصراۃ کو خریدلیا، وہ دودھ وغیرہ کی صورت میں اس کے منافع کا حق دار ہے، کیونکہ یہ اس کی ذمہ داری میں ہے۔ اگر وہ ہلاک ہوگئی تو اس کا مال ہلاک ہوگا۔ اس بناء پر حدیث مصراۃ، حدیث الخراج بالضمان کے خلاف ہے۔ نیز یہ ابن قیم کی رائے کے برعکس متفق علیہ اصولوں کے خلاف ہے۔

۸۴- النکت الطریفة، ص۹۰؛ المبسوط، ج۱۳:۳۹؛ الجواهر المضیة، ج۲:۴۱۸؛ تأسیس النظر، ص۷۷؛ اختلاف الفقهاء، ص۴۳

۸۵- أصول السرخسی، ج۱:۳٦۵

۸٦- ارشاد الفحول، ص۳۱

۸۷- السنة و مکانتها فی التشریع الاسلامی، ص۹۷

۸۸- اختلاف الفقهاء، ص٦۹

۸۹- ایضاً، ص۵٦

۹۰- عبیداللہ بن حسین کرخی ۲٦۰ھ میں کوفے میں پیدا ہوئے، اور نصف ماہ شعبان کی رات کو ۳۴۰ھ میں بغداد میں فوت ہوئے۔ عراق میں اپنے دور کے اصحاب ابوحنیفہ کے سب سے بڑے قائد تھے، اصول کے موضوع پر ان کا ایک رسالہ ہے (الجواهر المضیة، ج۱:۳۳۷)۔

۹۱- مناهج التشريع فی القرن الثانی،ص۲۵۸

۹۲- المبسوط،ج۵:۱۲

۹۳- ایضاً،ج۵:۱۳

۹۴- ص۱۸۱

۹۵- ج۵:۱۴،ج۴:۱۵

۹٦- أصول السرخسی،ج۲:۳؛کشف الأسرار،ج۳:٦۲؛شرح المنار،ج۵:۴۴-۴۷،الأحکام للآمدی،ج۲:۱۵۱-۱۵۲

۹۷- أصول السرخسی،ج۲:۳؛کشف الأسرار،ج۳:٦۲

۹۸- ایضاً

۹۹- أصول السرخسی،ج۱:۳٦۸

۱۰۰- الأحکام،ج۲:۱٦۱

۱۰۱- أصول السرخسی،ج۱:۳٦۸

۱۰۲- الموطا،ص۳۵؛جامع مسانید الامام الأعظم،ج۱:۲۴۹

۱۰۳- اختلاف الفقهاء،ص۷۱

۱۰۴- جامع مسانید الامام الأعظم،ج۱:۳۱۸

۱۰۵- أصول السرخسی،ج۱:۳٦۸؛کشف الأسرار،ج۳:۱۷

۱۰٦- الجواهر المضية ،ج۲:۴۱۸۔اسلاف میں سے کسی سے راوی کے فقیہ ہونے کی شرط منقول نہیں ہے،جس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ قول بعد میں پیدا ہوا ہے(کشف الأسرار ،ج۲: ۳۸۳)

۱۰۷- مناهج التشريع،ص۳٦۲

۱۰۸- أصول السرخسی،ج۱:۳۳۸-۳۴۲

۱۰۹- ج۳:۱۷

۱۱۰- أبو حنيفة،ص۲۸٦

۱۱۱- أبو حنيفة،ص۲۸۰-۲۹۸؛مناهج التشريع،ص۲۶۵

۱۱۲- ورق۱۰، نیز ورق ۳؛المبسوط، ج۱:۷۷

۱۱۳- الحجة، ص۲۰۴

۱۱۴- المبسوط،ج۱:۱۶۹

۱۱۵- ایضاً،ج۱:۱۶۹

۱۱۶- اختلاف الفقهاء،ص۵۷

۱۱۷- کشف الأسرار ،ج۳:۲

۱۱۸- اختلاف الفقهاء،ص۶۷

۱۱۹- ایضاً

۱۲۰- أصول السرخسی،ج۱:۳۵۹

۱۲۱- اختلاف الفقهاء،ص۹۷

۱۲۲- الرساله،ص۴۶۱؛أصول السرخسی ،ج۱:۳۶۰؛اختلاف الفقهاء،ص۹۸؛أصول الفقه،محمد ابوزہرہ،ص۱۱۱

۱۲۳- کشف الأسرار ،ج۳:۲

۱۲۴- الأم،ج۷:۲۷۷

۱۲۵- ورق۵۴

۱۲۶- باب المزارعة من کتاب الآثار؛ النکت الطریفة،ص۱۴۶

۱۲۷- الحجة،ص۲۹۰

۱۲۸- جامع مسانید الإمام الأعظم،ج۱:۹۰،۹۳،ج۲:۱۱۱؛ الأصل،ورق۵۴

۱۲۹- مناهج التشریع،ص۲۷۰

۱۳۰- أصول السرخسی،ج۱:۳۶۰؛کشف الأسرار،ج۳:۴؛شرح المنار،ج۲:۲۵-۲۷

۱۳۱- ابوبکر محمد بن مسلم بن عبیداللہ بن شہاب بن عبداللہ بن حارث بن زہرة بن کلاب بن مرہ قرشی زہری مدنی راجح قول کے مطابق ۵۰ھ میں پیدا ہوئے، دورِ صحابہؓ کے آخر میں علم حدیث حاصل

کیا اور بعض صحابہؓ سے سماعت کی۔ ان سے اسی طرح روایت کی جس طرح کبار تابعین سے کی۔ ثقہ، حافظ، فقہ اور علم کا بحرِ ذخار تھے (تهذيب التهذيب، ج۹: ۴۴۵؛ حلية الأولياء، ج ۳: ۳۶۰؛ السنة قبل التدوين، ص۴۸۹)

۱۳۲- الموطا، ص۲۳۹، ص۲۵۴

۱۳۳- السنة قبل التدوين، محمد عجاج الخطيب، ص۴۹۸

۱۳۴- دیکھیے: شیخ حسین والی، كتاب الأم و مايحيطيه؛ مجلة الأزهر، ج۴: ۶۵۷-۶۸۸

۱۳۵- ص۸۴

۱۳۶- ص۸۹

۱۳۷- کثرتِ صحبت اور علم روایت کی بناء پر ترجیح کے بارے میں دیکھیے: الحجة، باب الخطأ و النسيان و السهو، ص۲۶۰، باب المسح على الخفين، ص۷۲، باب افلاس الغريم، ص۲۴۸

۱۳۸- أصول السرخسي، ج۲: ۲۴؛ كشف الأسرار، ج۳: ۱۰۲؛ شرح السير الكبير، ج۱: ۲۳۰

۱۳۹- أصول السرخسي؛ تيسير التحرير، ج۳: ۱۶۹

۱۴۰- الحجة، ص۱۷۵

۱۴۱- ص۴۴؛ الموطا، ص۹۳، ص۲۳۹

۱۴۲- أصول السرخسي، ج۲: ۲۵

۱۴۳- ایضاً، ج۱: ۳۷۹

۱۴۴- المبسوط، ج۶: ۹۳

۱۴۵- ص۶۲۸

۱۴۶- اعلام الموقعين، ج۲: ۲۳۲؛ أبو حنيفه، ص۲۶۳

۱۴۷- مناهج التشريع في القرن الثاني، ص۲۷۳

۱۴۸- المبسوط، ج۱: ۱۹؛ الموطا، ص۶۴، الغرة المنيفة في تحقيق بعض مسائل الإمام

أبی حنیفة، ص۳۷، ص۱۸۶

۱۴۹- أصول التشریع الاسلامی، ص۱۶۰، ص۱۸۶

۱۵۰- أصول الفقه، شیخ محمد ابو زہرہ، ص۱۵۸

۱۵۱- اختلاف الفقهاء، ص۱۳۸

۱۵۲- جب عام کو خاص کر دیا جائے تو اس کی دلالت قطعی ہوتی ہے اور اس کی تخصیص ظنی الدلالت کے ساتھ ہو سکتی ہے (شرح المنار، ج۱: ۱۱۶؛ کشف الأسرار، ج۱: ۳۰۹)۔

۱۵۳- اختلاف الفقهاء، ص۱۳۸

۱۵۴- شرح المنار، ج۱: ۱۱۳

۱۵۵- ایضاً، ج۱: ۱۱۱

۱۵۶- أصول التشریع الاسلامی، ص۲۵۰

۱۵۷- اختلاف الفقهاء، ص۱۴۴؛ أصول التشریع الاسلامی، ص۲۴۸؛ أصول الفقه، شیخ محمد ابو زہرہ، ص۱۶۶

۱۵۸- اختلاف الفقهاء، ص۱۴۴

۱۵۹- ج۱، ص۱۱۴

۱۶۰- ص۱۱۵

۱۶۱- شرح المنار، ج۱: ۱۱۲؛ المبسوط، ج۱: ۵۴؛ شرح معانی الآثار، تحقیق محمد سید جاد الحق، ج۱: ۱۱۰

۱۶۲- مثلاً امام محمدؒ کا مذہب یہ ہے کہ اگر کسی کو پانی نہ ملے اور اس کے پاس نبیذِ تمر ہو، تو وہ تیمّم کرے، کیونکہ آیتِ قرآنی اسے واجب قرار دیتی ہے اور نبیذ سے وضو کر لے، کیونکہ حدیث اسی کے بارے میں وارد ہوئی ہے۔ پس انہوں نے احتیاط کی بناء پر تیمّم اور نبیذ تمر کے ساتھ وضو دونوں کو جمع کر دیا ہے (المبسوط، ج۱: ۸۸؛ فقه أبی یوسف، ص۲۲۹)

۱۶۳- أصول السرخسی، ج۲: ۱۰۵

۱۶۴- الحجة، ص۸۰

۱۶۵- ایضاً، ج ۱:۳۸۲۔ مسئلہ مشترکہ کی صورت یوں ہے کہ عورت فوت ہوگئی اور اپنے پیچھے خاوند، ماں، ماں شریک بھائی اور حقیقی بھائی بطور ورثاء چھوڑ گئی۔ خاوند کو نصف، ماں کو چھٹا حصہ، باقی ثلث اگر ماں شریک بھائی لیں جیسا کہ نص قرآنی ہے کہ **فان کانوا اکثر من ذلک فھم شرکاء فی الثلث** (النساء:۱۲) تو حقیقی بھائیوں کے لیے کچھ نہیں بچتا۔ حضرت عمرؓ کے بارے میں مروی ہے کہ انہوں نے پہلے حقیقی بھائیوں کو محروم کرنے کا فیصلہ دیا، جب انہوں نے اس بارے میں آپ سے گفتگو کی اور کہا کہ: ''چلیے یوں سمجھ لیجیے کہ ہمارا باپ سمندر کا پتھر ہے، تو کیا ہماری ماں ایک نہیں ہے''۔ اس پر حضرت عمرؓ نے انہیں ماں شریک بھائیوں کے ساتھ ثلث میں شریک کیا۔ بعض فقہاء مثلاً امام مالک، امام شافعی، اور امام ثوری نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ مصری قانون (۱۹۴۳ء) نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے، جبکہ حضرت علیؓ اس شرکت کے قائل نہ تھے، کیونکہ آیت اس بارے میں واضح ہے کہ ماں شریک بھائیوں کے لیے ثلث ہے، لہٰذا کسی کے لیے جائز نہیں کہ ان کا یہ حصہ کم کرے۔ اسی کو امام ابوحنیفہ، امام ابن ابی لیلیٰ، امام ابو یوسف، امام محمد، امام زفر، امام احمد اور امام داؤد نے اختیار کیا ہے (**أحکام القرآن للجصاص**، ج ۲: ۹۱؛ **المواریث الاسلامیہ**، ص ۴۰)۔

۱۶۶- **الآثار**، ص ۷۸

۱۶۷- ایضاً، ص ۹۵

۱۶۸- **المبسوط**، ج ۵:۴۹

۱۶۹- **الآثار**، ص ۶۱؛ **جامع مسانید الإمام الأعظم**، ج ۲:۱۳، ۱۰۸

۱۷۰- ایضاً، ج ۲:۱۰۸

۱۷۱- سرخسی نے اس بات کی وضاحت کی ہے کہ اس مسئلے میں قول صحابیؓ کی وجہ سے قیاس ترک کرنا، فقہائے ثلاثہ، یعنی امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد کی رائے ہے، لیکن سرخسی کی **اصول** (ج ۲:۱۰۶) میں اس کے بارے میں شیخین کی رائے کا تو ذکر ہے، مگر امام محمد کی رائے کا ذکر نہیں ہے (**المبسوط**، ج ۱۲:۸۸، ج ۸:۱۴۰، ج ۱۳:۱۷، ج ۱۸:۳۱؛ **تأسیس النظر**، ص ۵۵)۔

۱۷۲- ج ۲:۱۱۰

۱۷۳- کشف الأسرار، ج۳:۲۱۷

۱۷۴- أصول السرخسی، ج۲:۱۰۸

۱۷۵- المبسوط، ج۱:۱۶۱؛ الموطا، ص۱۴۴

۱۷۶- الآثار، ص۶۲؛ المبسوط، ج۴:۲۱۵

۱۷۷- أصول السرخسی، ج۲:۱۰۸

۱۷۸- کشف الأسرار، ج۳:۲۱۷؛ شرح المنار، ج۲:۱۱۰

۱۷۹- أصول السرخسی، ج۲:۱۰۷؛ کشف الأسرار، ج۳:۲۱۷؛ شرح المنار، ج۲:۱۰۰؛ تیسیر التحریر، ج۳:۱۳۳

۱۸۰- شرح الزیادات (باب الایمان)

۱۸۱- الحجة، باب قصر الصلوٰة، ص۴۹

۱۸۲- دیکھیے: اقتباس ۱۶

۱۸۳- دیکھیے: اقتباس ۱۹۴

۱۸۴- أصول السرخسی، ج۱

۱۸۵- کشف الأسرار، ج۳:۲۶۱؛ ابو حنیفه، ص۳۲۱

۱۸۶- المبسوط، ج۱۳:۵؛ أصول السرخسی، ج۱:۳۱۹؛ کشف الأسرار، ج۳:۲۴۷؛ المعتمد فی أصول الفقه، ص۹۸۷؛ تیسیر التحریر، ج۳:۲۳۳؛ شرح المنار، ج۲:۱۰۷

۱۸۷- کشف الأسرار، ج۳:۲۴۷

۱۸۸- مناهج التشریع، ص۲۸۳ (حاشیه)

۱۸۹- کشف الأسرار، ج۳:۲۴۸؛ أبو حنیفه، ص۳۱۷

۱۹۰- الحجة، ج۲:۳۹۲

۱۹۱- الموطا، ص۲۱

۱۹۲- المبسوط (ج۵:۳۸) میں لکھا ہے کہ "اگر کسی ذمی نے دورانِ عدت میں کسی ذمیہ سے نکاح

کیا تو امام ابوحنیفہ کے قول کے مطابق نکاح جائز ہے، جبکہ امام محمد کے نزدیک تفریق کرا دی جائے گی، کیونکہ عدت کے دوران میں نکاح کے باطل ہونے پر مسلمانوں کا اجماع ہے، لہٰذا ذمیوں کے بارے میں بھی باطل ہوگا۔

۱۹۳- ص ۱۲۰

۱۹۴- اس کی صورت یہ ہے کہ بعض اہل علم گفتگو کریں، یا کوئی کام کریں، اوران میں اس قول یا عمل کے عام ہو جانے کے بعد باقی لوگ اس پر اعتراض کرنے کی قدرت کے باوجود خاموشی اختیار کر لیں (دیکھیے: اجماع، **موسوعة جمال عبدالناصر فی الفقه الاسلامی**، حصہ ۳)۔

۱۹۵- المبسوط، ج ۲۷: ۱۲۷-۱۲۸

۱۹۶- الموطا، ص ۹۱

۱۹۷- مناهج التشريع، ص ۲۸۰

۱۹۸- كشف الأسرار، ج ۳: ۲۵۱

۱۹۹- أصول الفقه، شیخ ابوزہرہ، ص ۲۰۵

۲۰۰- كشف الأسرار، ج ۳: ۲۶۱

۲۰۱- أصول السرخسي، ج ۱: ۳۱۸

۲۰۲- أصول الفقه، شیخ ابوزہرہ، ص ۲۰۵

۲۰۳- أبو حنيفة، ص ۳۲۱

۲۰۴- أصول التشريع الاسلامی، ص ۹۱

۲۰۵- الأصل، ورق ۷۷؛ الحجة، ص ۴۵، ص ۴۷، ص ۲۳۰، ص ۲۳۵

۲۰۶- الحجة، ص ۲۱۱

۲۰۷- أعلام الموقعين، ج ۱: ۵۲

۲۰۸- الحجة، ص ۱۹، ص ۴۵

۲۰۹- أصول السرخسي، ج ۲: ۱۶۰

۲۱۰- الحجة، ص ۲۵۷، ص ۲۹۷

۲۱۱- ورق،۱۲۶؛شـرح السيـر الكبيـر (ج۳: ۲۳۸)میں سرخسی رقمطراز ہیں کہ امام محمد کا ایک طریقہ یہ ہے کہ وہ اختلافی مسئلے کا ثبوت اختلافی مسئلے کی صورت میں پیش کرتے ہیں تا کہ کلام اچھی طرح واضح ہو جائے۔

۲۱۲- الحجة،ص۴۶؛ المبسوط،ج۲۶: ۹۰

۲۱۳- أصول السرخسي،ج۲: ۲۰۲

۲۱۴- أصول السرخسي،ج۲: ۱۵۳؛كشف الأسرار،ج۳: ۳۲۶

۲۱۵- أصول السرخسي،ج۲: ۱۵۵

۲۱۶- أصول السرخسي ،ج۲: ۱۵۶؛جامع مسانيد الإمام الأعظم ،ج۲: ۱۸۹؛ الموطا ، ص۲۴۹

۲۱۷- مناهج التشريع،ص۲۹۵

۲۱۸- ج۱۰: ۱۴۵

۲۱۹- المبسوط،ج۱: ۷۷؛ الحجة،ج۱: ۲۰۶

۲۲۰- الحجة،ج۱: ۲۰۶؛ الآثار ،ج۱: ۴۳۳

۲۲۱- المبسوط،ج۵: ۴۹

۲۲۲- اصل متن میں لفظ عـنـاق استعمال ہوا ہے جس سے مراد ایک سال سے کم عمر کا بھیڑ یا بکری کا مادہ بچہ ہے۔

۲۲۳- المبسوط،ج۴: ۹۳۔ یہاں لفظ جفرہ استعمال ہوا ہے۔ جفرہ بھیڑ بکری کے بڑے بچے کو کہتے ہیں (المعجم الوسيط)۔

۲۲۴- المبسوط،ج۱: ۵۶

۲۲۵- ورق۲۶۷؛الأصـل، ورق۲۵۴،ورق۴۱۷،ورق۵۴۲،ورق۵۶۸-۵۶۹؛المبسـوط، ج۶: ۵۷،ج۱۲: ۴۶،ج۱۵: ۱۷۱،۱۷۴

۲۲۶- الأصل، ورق ۶۷۷، ورق ۴۳۵؛المبسوط،ج۱۳: ۱۰۱،ج۲۳: ۱۳۹،۱۹۳،ج۵: ۵

۲۲۷- المبسوط،ج ۲۳: ۱۲۴

۲۲۸- ایضاً، ج۱:۸۷

۲۲۹- المبسوط، ج۱:۱۵۵

۲۳۰- ایضاً،ص۸۹

۲۳۱- ایضاً، ج۲:۸۹

۲۳۲- المبسوط، ج۴:۱۳۲

۲۳۳- الإعتصام ، شاطبی، ج۱:۱٦٦

۲۳۴- الرسالة،ص۵۰۷

۲۳۵- المبسوط، ج۱۰:۱۴۵

۲۳٦- الأصل، ورق۹،ورق۱۴،ورق۲۳۹؛المبسوط، ج۱٦:۴۴

۲۳۷- المبسوط، ج۳۰:۱۳۵

۲۳۸- ج۱:۱۷۲؛أصول السرخسی

۲۳۹- المبسوط، ج۸:۱۳۳

۲۴۰- ورق ۷۵

۲۴۱- مناقب الکردری، ج۲:۱۵۲

۲۴۲- الشافعی، ابوزہرہ،ص۱۷

۲۴۳- الحجة، ج۱:۴۹۱

۲۴۴- الأصل، ورق ۷٦۔ان درہموں کا مسئلہ جنھیں وکیل دیناروں میں تبدیل کرائے، ان کے لیے دیکھیے: المبسوط، ج۱۴:٦٦

۲۴۵- ج۱:۱۹۷

۲۴٦- ج۱۵:۱٦-۱۷

۲۴۷- المبسوط، ج۱:۴۱

۲۴۸- شاید اس سے مراد ہشام بن عبیداللہ رازی ہیں۔

۲۴۹- المبسوط، ج۱۴:۳۱-۳۲

۲۵۰- المبسوط، ج۱۹: ۹۳، نیز ج۱۰: ۱۱۷؛ شرح السیر الکبیر، ۴: ۱۶

۲۵۱- الاستصحاب، ص۲؛ مجلة القانون و الاقتصاد، سال ۲۱، عدد ۳-۴

۲۵۲- ج۲: ۲۰-۲۱

۲۵۳- المبسوط، ج۱۷: ۶۵-۱۱۶

۲۵۴- المبسوط، ج۱: ۸۶

۲۵۵- الآثار، ص۲۲؛ جامع مسانید الإمام الأعظم، ج۱: ۳۵۱-۳۵۲

۲۵۶- أصول التشریع الاسلامی، ص۱۳۵؛ اختلاف الفقهاء، ۳۵۳؛ الاستصحاب، ص۱۲

۲۵۷- المبسوط، ج۳: ۵۴

۲۵۸- أسباب اختلاف الفقهاء، ص۳۵۳

۲۵۹- شرح السیر الکبیر، ج۳: ۲۵۸؛ المبسوط، ج۲۴: ۳؛ بدائع الصنائع، ج۵: ۱۱۲

۲۶۰- المبسوط، ج۴: ۳

۲۶۱- المبسوط، ج۲: ۱۶۶

۲۶۲- ایضاً؛ المخارج فی الحیل، ص۸۰؛ المبسوط، ج۳۰: ۲۳۹-۲۴۰؛ مناهج التشریع فی القرن الثانی، ص۳۵۸

۲۶۳- المبسوط، ج۳۰: ۶۰

۲۶۴- ایضاً، ج۱۴: ۲۶، ۴۶

۲۶۵- دیکھیے: اقتباسات، ۸۳-۸۴

۲۶۶- ج۲: ۹۹-۱۰۰؛ المبسوط، ج۲۳: ۲۰۱؛ کشف الأسرار، ج۳: ۲۱۶

۲۶۷- مناهج التشریع الإسلامی، ص۳۱۵

۲۶۸- ورق ۱۷۳

۲۶۹- ج۴: ۴۷-۴۸

۲۷۰- التعلیق الممجد علی موطا محمد، ص۳۳۶

۲۷۱- المصلحة فی التشریع الاسلامی، ص۴۶

۲۷۲- الموطا،ص۱۸۸

۲۷۳- المبسوط،ج۹:۸۵

۲۷۴- الأصل، ورق۴۰

۲۷۵- الأصل، ورق۴۵۵؛ الحجة،ص۴۱،ص۸۷؛ الجامع الصغير باب المهور؛ المبسوط ،ج۳:۱۰۶،ج۹:۵۸،۷۷،۹۵،ج۲۱:۵۶،۲۴،۴،۱۵؛تاسيس النظر ،ص۶؛ جامع مسانيد الإمام،ج۲:۸

۲۷۶- أصول السرخسي،ج۱:۹۵

۲۷۷- كشف الأسرار،ص۱۵۳

۲۷۸- المبسوط،ج۵:۱۳۳،نیز۱۴۰،ج۳۰:۱۹۶

۲۷۹- ایضاً،ج۲۴:۱۵

۲۸۰- دیکھیے:موضوع الأشربة،ص۱۲۔کویت کے شائع کردہ الموسوعة الفقهيه کی تمہیدی طباعت کا ایک حصہ

۲۸۱- تأسيس النظر،ص۱۱

۲۸۲- الحجة،ص۲۱۸

۲۸۳- المبسوط،ج۱:۱۳۵

۲۸۴- الموطا،ص۴۶

۲۸۵- الأصل، ورق۳

۲۸۶- الآثار،ص۱۷؛المبسوط،ج۳:۸،۹۰،ج۴:۱۹،۱۳۷؛الموطا،ص۹۶

۲۸۷- المبسوط،ج۱:۶۱

۲۸۸- ایضاً،ج۴:۱۰۴

۲۸۹- المبسوط،ج۱۲:۳۵-۴۱

۲۹۰- بدائع الصنائع،ج۲:۴۲

۲۹۱- المبسوط،ج۲:۱۶۹؛بدائع الصنائع،ج۲:۳

۲۹۲- دیکھیے: اقتباس ۲۶۱

۲۹۳- المبسوط، ج۲: ۱۹۱، باب زکوٰۃ الغنم من شرح الزیادات، قاضی خان

۲۹۴- المبسوط، ج۱۹: ۹۹

۲۹۵- جامع مسانید الإمام الأعظم، ج۲: ۱۶۸

۲۹۶- الآثار، ص۱۰۶

۲۹۷- الأصل، ورق ۱۷۱

۲۹۸- الأصل، ورق ۱۶۵

۲۹۹- غلامی کے بارے میں اسلام کے نظریے کے لیے دیکھیے: حقائق الاسلام و أباطیل خصومه؛ عباس العقاد؛ لارق فی الاسلام، ابراہیم ہاشم الفلاحی

۳۰۰- المبسوط، ج۳: ۱۶

۳۰۱- ایضاً، ج۳: ۸۷

۳۰۲- ایضاً، ج۳: ۱۳۴

۳۰۳- اقتباس ۲۱۷

۳۰۴- الأصل، ورق ۱۴۷

۳۰۵- شرح السیر الکبیر، ج۳: ۸۸۶

۳۰۶- ایضاً، النکت الطریفة، ص۱۵-۱۹

۳۰۷- دیکھیے: اقتباس ۲۲۴

۳۰۸- شرح السیر الکبیر، ج۳: ۸۸۶

۳۰۹- المبسوط، ج۱۵: ۴

۳۱۰- دیکھیے: اقتباس ۲۱۰

۳۱۱- اعلام الموقعین، ج۱: ۳۴؛ بدائع الصنائع، ج۵: ۱۱۸

۳۱۲- المبسوط، ج۵: ۱۵

۳۱۳- المبسوط، ۳۳

۳۱۴- دیکھیے: اقتباس ۲۶۷

۳۱۵- الآثار، ص ۱۷

۳۱۶- الموطا، ص ۲۵، ص ۱۲۵؛ باب حجامة للصائم؛ الأصل، ورق ۳

۳۱۷- الموطا، ص ۱۷۸، نیز ص ۱۰۹، ص ۱۴۱

۳۱۸- المبسوط، ج ۴: ۲۰۸

۳۱۹- الموطا، ص ۲۵، ص ۳۲۴

۳۲۰- ایضاً، ص ۱۲۰، ص ۱۴۱

۳۲۱- ایضاً، ص ۶۸

۳۲۲- ایضاً، ص ۲۵۸

۳۲۳- الحجة، ص ۳۵، ایضاً، ص ۲۲۲

۳۲۴- الأصل، ورق ۹

۳۲۵- الحجة، ص ۱۶۶

۳۲۶- دیکھیے: اقتباس ۲۲۶

فصل-۲

۳۲۷- ص ۵-۹۔ ان میں سے ایک قول یہ ہے کہ محدّث وہ ہے جو اسانید، علل، سند عالی اور سندِ نازل کا علم رکھتا ہو۔ اس کے ساتھ ساتھ متون کی ایک بہت بڑی تعداد کا حافظ ہو۔ اس نے صحاح ستہ، مسند احمد بن حنبل، سننِ بیهقی اور معجم الطبرانی کی سماعت کی ہو۔ مزید براں اجزائے حدیثیہ میں سے ایک ہزار اجزاء مزید سنے ہوں۔ ابن سید الناس کہتے ہیں کہ ہمارے زمانے میں محدّث اسے کہتے ہیں جو روایت و درایت کے لحاظ سے علم حدیث میں مشغول ہو، راویوں کا جامع ہو، اپنے زمانے کے بہت سے راویوں اور روایات سے واقف ہو، اور اس شعبے میں اس حد تک ممتاز مقام رکھتا ہو کہ اس سلسلے میں اس کی تحریر معروف اور اس کا ضبط مشہور ہو۔

۳۲۸- دیکھیے: گزشتہ اقتباس

۳۲۹- الاثمار الجنية، ورق ۵٦

۳۳۰- یہ منہج درج ذیل امور پر مبنی تھا:

اولاً: تدوین حدیث صحابہؓ و تابعین کے فتاویٰ کو اپنے اندر سموئے ہوئے تھی۔ فقہی احکام سے متعلق مسائل کے اہتمام کے ساتھ ساتھ ابواب کے لحاظ سے بھی مرتب تھی۔ عقائد و رقائق کے احکام الگ تھے۔

ثانیاً: ہر حدیث کی سند بیان کرنے کی قید نہ تھی۔ اسی بناء پر اس دور کی تالیف کردہ مجامیع، احادیث متصلۃ الاسناد، احادیث مرسلہ، احادیث منقطعہ اور بلاغات کے پہلو سے خاموش ہیں۔ اتصالِ سند کی شرط دوسری صدی کے اواخر میں اس وقت لگائی گئی جب مسانید اور پھر صحاح ستہ کے وجود میں آنے کی صورت میں جدید تدوین حدیث کا آغاز ہوا (علوم الحديث و مصطلحه، ص ۴۱-۴۹؛ السنة قبل التدوين، ص ۳۳۸)۔

۳۳۱- دیکھیے: اقتباس ۱٦۸

۳۳۲- مقدمة فتح الباری، ص ۴؛ مقدمة شرح الزرقانی علی الموطا، ص ۹؛ السنة قبل التدوين، ص ۳۳۷

۳۳۳- مقدمة شرح الزرقانی، ص ۸

۳۳۴- الانتقاء، ص ۱٦

۳۳۵- ایضاً

۳۳٦- مالک، ص ۲۰۳

۳۳۷- مقدمة تنوير الحوالک شرح موطا مالک، ص ۷؛ مقدمة شرح الزرقانی، ص ۹

۳۳۸- مالک امام دار الهجرة، ص ۱۹۲

۳۳۹- مقدمة تنوير الحوالک، ص ۸؛ مقدمة الزرقانی، ص ۹

۳۴۰- مالک امام دار الهجرة، ص ۱۹۲

۳۴۱- مقدمة تنوير الحوالک، ص ٦

۳۴۲- علوم الحدیث و مصطلحہ، ص۱۲۲

۳۴۳- اختلاف الفقهاء، ص۱۹۷

۳۴۴- بلوغ الأمانی، ص۱۰

۳۴۵- اس کا سبب یہ ہے کہ یحییٰ نے امام مالک کی بہت سی فقہی فروعات کا ذکر بھی کیا ہے جو امام محمد نے ساری کی ساری بیان نہیں کیں، نیز بعض آثار بھی امام محمد کی روایت میں بیان نہیں ہوئے۔

۳۴۶- ص۲۹

۳۴۷- تاریخ بغداد، ج۲:۱۷۳؛ المرقاة، ورق ۳۷

۳۴۸- باب النوادر، ص۳۴۱۔ یہ حدیث کتاب الاکتساب کے ملخص میں صفحہ۴۴ پر آئی ہے۔

۳۴۹- ج۱:۹

۳۵۰- مقدمة تنویر الحوالک، ص۱۰

۳۵۱- مالک امام دار الهجرة، ص۱۹۳

۳۵۲- دیکھیے: مقدمة الموطا، ص۲۵

۳۵۳- الموطا، ص۹۱

۳۵۴- دیکھیے: مقدمہ موطا، ص۲۶

۳۵۵- الموطا، ص۹۱، حاشیہ

۳۵۶- الخیرات الحسان، ص۶۸

۳۵۷- تاریخ الادب العربی، بروکلمان (ترجمہ عربی)، ج۳:۲۳۶

۳۵۸- جامع مسانید الا مام الأعظم، ج۱:۳۷۹، ج۲:۳۲۴

۳۵۹- ایضاً، ج۱:۲۷۹؛ صحیح البخاری، ج۲:۲۱۳-۲۱۴

۳۶۰- مقدمة کتاب الآثار

۳۶۱- مالک، ص۱۹۰

۳۶۲- بلوغ الأمانی، ص۶۱

۳۶۳- الحجة، ص۲۲

۳۶۴- ایضاً،ص ۲۴

۳۶۵- شرح السیر الکبیر، اجزاء ۱، ۲، ۳

۳۶۶- کتاب الاکتساب،ص ۱۶

۳۶۷- دیکھیے: موطا، الآثار اور الحجۃ۔ ان میں صورۂ سندِ حدیث مختلف ہے جو اس بات کا ثبوت ہے کہ امام محمد کو رجال کے بارے میں وسیع معرفت حاصل تھی۔

۳۶۸- دیکھیے: اقتباس ۲۲۱

۳۶۹- الحجۃ،ص ۲۴۷

۳۷۰- ایضاً، ۳۹؛ الموطا،ص ۴۴

۳۷۱- ان کی ولادت کے سال میں اختلاف ہے۔ ایک قول کے مطابق خلافتِ عمرؓ کے آخر ۲۲ یا ۲۳ھ میں پیدا ہوئے۔ دوسرے قول کے مطابق سالِ ولادت خلافتِ عثمان میں ۲۹ھ ہے۔ (تہذیب التہذیب، ج ۸: ۱۸؛ شذرات، ج ۱: ۵۱۸؛ السنۃ قبل التدوین،ص ۴۸۷)

۳۷۲- الأم، ج ۷: ۲۹۱

۳۷۳- دیکھیے: اقتباس ۲۲۱

۳۷۴- فی التشریع الاسلامی،ص ۶۱

۳۷۵- اصول السرخی، ج ۱: ۳۷۰

۳۷۶- شرح السیر الکبیر، ج ۳: ۵۶

۳۷۷- ایضاً، ج ۱: ۲۱۲

۳۷۸- شرح السیر الکبیر، ج ۳: ۵۷

۳۷۹- الحجۃ،ص ۶

۳۸۰- ایضاً،ص ۳۵۶، دیکھیے: فی الاذن فی أجر الحجام، الاعتبار فی الناسخ والمنسوخ من الآثار للحازمی،ص ۱۳۷

۳۸۱- الآثار،ص ۵۲،ص ۷۲

۳۸۲- فی التشریع الاسلامی،ص ۶۱

۳۸۳- تاریخ بغداد، ج۲: ۱۸۱-۱۸۲؛ تعجیل المنفعة، ص۳۶۲

۳۸۴- تاریخ بغداد، ج۲: ۱۸۱

۳۸۵- ایضاً

۳۸۶- میزان الاعتدال ، ج۳: ۵۱۳؛ تعجیل المنفعة ، ص۳۶۲؛ الوافی بالوفیات ، ج۲: ۳۳۳

۳۸۷- کتاب الجرح و التعدیل لأبی حاتم الرازی ، القسم الثانی من المجلد الثالث ، ص۳۶۲

۳۸۸- تاریخ بغداد، ج۲: ۱۸۱؛ تعجیل المنفعة، ص۳۶۲

۳۸۹- الوافی بالوفیات ، ج۳: ۳۳۳؛ تعجیل المنفعة، ص۲۶۲

۳۹۰- المبسوط، ج۳: ۲۸۲؛ الاکتساب، ص۷۳؛ مناقب الکردری، ج۲: ۱۵۰

۳۹۱- دیکھیے: السنة قبل التدوین، ص۱۹۴-۲۱۸

۳۹۲- یحیٰی بن معین بن عوان لمری غطفانی ابوزکریا، جرح وتعدیل کے امام، اپنے زمانے کے سیّد حفاظ حدیث۔ ۱۵۸ھ میں پیدا ہوئے اور ۲۳۳ھ میں مدینے میں فوت ہوئے اور جنت البقیع میں دفن ہوئے (تاریخ بغداد، ج۱۴: ۱۷۷؛ المختصر فی علم رجال الأثر، ص۱۶۶)

۳۹۳- تاریخ بغداد، ج۲: ۱۷۶

۳۹۴- دیکھیے: اقتباس ۱۱۴

۳۹۵- وفیات الأعیان، ج۲: ۴۵۱

۳۹۶- الاتجاهات الفقهیة عند المحدثین، ص۷۶

۳۹۷- الفکر السامی، ج۲: ۲۰۸

۳۹۸- الجواهر المضیة، ج۲: ۱۷۴؛ تاریخ بغداد، ج۱۳: ۳۷۷

۳۹۹- نظرة عامة فی تاریخ الفقه الاسلامی، ص۲۲۲

۴۰۰- ابو حنیفه، ص۱۳۷

۴۰۱- مالک ترجمة محررة، ص۶۵۰

۴۰۲- المختصر فی علم رجل الأثر،ص۵۹

۴۰۳- دوسری صدی میں رواۃِ حدیث سے متعلق تالیف کردہ کتب میں امام محمد کے تذکرے کو نظر انداز کرنا کسی صحیح دلیل پر مبنی نہیں ہے۔ متقدمین کے لیے تو اس رویے کے حق میں کچھ عذر بھی تھا کہ وہ اہل حدیث اور اہل رائے کے درمیان برپا معرکے کے قریبی عہد میں تھے، مگر محدثین کے پاس تو ایسا کوئی عذر نہ تھا۔ ان پر تو لازم تھا کہ تحقیق وتجزیہ کے بغیر وہ متقدمین کے نہج کا آنکھیں بند کر کے اتباع نہ کرتے (المختصر فی علم رجال أهل الأثر؛ مصطلح الحديث)

فصل-۳

۴۰۴- عبدالملک بن عبدالعزیز بن جریج، نسلاً رومی تھے۔ مکے میں پیدا ہوئے اور مکے ہی میں وفات پائی۔ فقیہ، حافظ اور ثقہ تھے۔ اپنے دور کے امام اہلِ حجاز تھے۔ ۱۵۰ھ میں فوت ہوئے (تاریخ بغداد، ج۱۰: ۴۰۰؛ تذکرۃ الحفاظ، ج۱: ۱۶۰)

۴۰۵- معمر بن راشد بن ابی عمرو الأزدی، بصرے کے باشندے تھے۔ یمن میں زندگی گزاری۔ آپ فقیہ، حافظ اور ثقہ تھے۔ یمن کے اولین مصنفین حدیث میں شمار ہوتے تھے۔ ۱۵۳ھ میں وفات پائی (دیکھیے: تذکرۃ الحفاظ، ج۱: ۱۷۸؛ تهذيب التهذيب، ج۱۰: ۲۴۳)۔

۴۰۶- اصول السرخی، ج۱: ۱۰؛ حسن التقاضی، ص۲۸، رسالة اصحاب الفتيا من الصحابة و من بعدهم، ابن حزم؛ مقدمة الجامع الصغير، لكهنوی، ص۳؛ رسالة رسم المفتی ابن عابدین؛ ناظورة الحق، شہاب مرجانی جو حسن التقاضی کے ساتھ شائع ہوئی، ص۸۳-۹۰

۴۰۷- بقية طبقات الفقهاء فی الجواهر المضية، ج۲: ۵۵۸؛ الفوائد البهية، ص۶؛ رسالة ابن كمال پاشا فی طبقات فقهاء الحنفية، مخطوطہ، دارالکتب المصریہ؛ رسم المفتی، ابن عابدین۔ یاد رہے کہ یہ کتب طبقات فقہاء کی تعداد میں متفق نہیں ہیں، تاہم اس بات پر سب متفق ہیں کہ امام محمد دوسرے طبقے میں شمار ہوتے ہیں، مجتہد مطلق نہیں ہیں۔

۴۰۸- دیکھیے: محاضرات فی تاریخ المذاهب الفقهية، ص۱۰۲

۴۰۹- ایضاً، ص۱۱۴۔ شہاب مرجانی (متوفی ۱۳۰۶ھ) کے ردّ میں جیسا کہ ابن کمال پاشا (متوفی ۹۴۰ھ) نے طبقات الفقھاء میں کہا ہے کہ ان کے اس قول کا کیا مفہوم ہے کہ ابو یوسف، محمد اور زفر نے اگرچہ احکام فقہیہ میں امام ابوحنیفہؒ سے اختلاف کیا ہے، لیکن قواعدِ اصول میں وہ ان کی تقلید کرتے ہیں۔ اصول سے ان کی کیا مراد ہے؟ اگر ان سے مراد وہ اجمالی احکام ہیں جن کے بارے میں کتب اصول فقہ میں بحث کی جاتی ہے، تو وہ تو ایسے قواعد عقلیہ اور ضوابط برہانیہ ہیں جنہیں ہر صاحب عقل و دانش آدمی جانتا ہے، خواہ وہ مجتہد ہو یا نہ ہو۔ اگر اس سے ان کی مراد ادلۂ اربعہ اور اصولِ شریعہ، یعنی کتاب وسنت اور اجماع و قیاس ہیں جن سے احکام اخذ کیے جاتے ہیں تو اس کی کوئی گنجائش نہیں ہے، کیونکہ اصول شریعت اخذِ احکام میں تمام ائمہ کا محور و مرکز ہیں جن کی مخالفت کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا (دیکھیے: حسن التقاضی، ص۸۵-۸۸)۔

۴۱۰- دیکھیے: ابو اللیث بن سعد فقهیه مصر، ص۱۳۶

۴۱۱- محاضرات فی تاریخ المذاهب الفقهیة، ص۱۱۳؛ أصول الفقه، محمد ابوزہرہ، ص۳۹۰

۴۱۲- اسباب اختلاف الفقهاء، ص۲۸۷

۴۱۳- مقدمة الجامع الصغیر

۴۱۴- حسن التقاضی، ص۶۰

۴۱۵- دیکھیے: مکاتب کا مسئلہ، اگر وہ مقروض ہونے کی حالت میں مرتد ہوجائے اور اپنی ردّت میں بھی قرض حاصل کرے، پھر مرتد ہونے کی بناء پر قتل کردیا جائے (المبسوط، ج۸: ۶۲-۶۳)۔

۴۱۶- ابو حنیفه، ص۲۲۸

۴۱۷- ایضاً، ص۲۲۶

۴۱۸- تاریخ بغداد، ج۴: ۲۴۶

۴۱۹- مناهج التشریع، ص۲۵۰

۴۲۰- باب اول کی تیسری فصل دیکھیے۔

۴۲۱- ج۱: ۳۲۴، نیز دیکھیے اقتباس ۶۲

۴۲۲- نظرة عامة فی تاریخ الفقه،ص۲۴۸

۴۲۳- رسالة رسم المفتی،ص۳۱

۴۲۴- ص۶۰

۴۲۵- حسن التقاضی،ص۶۰

۴۲۶- اصول البزدوی،ج۱:۱۷

۴۲۷- المبسوط، ج۱۰:۲۶

۴۲۸- دیکھیے:باب۵

۴۲۹- الحجة،ج۱:۲۷۲؛الآثار،ص۱۸،ص۳۹،ص۴۷؛ شرح معانی الآثار،ج۲:۲۶

۴۳۰- الأصل،ورق۵

۴۳۱- المبسوط، ج ۱:۲۰

۴۳۲- دیکھیے:اقتباس۲۷۶

۴۳۳- المبسوط،ج۱:۲۱۴

۴۳۴- المبسوط،ج ۸:۱۸۷

۴۳۵- دیکھیے:اقتباس۲۵۴

۴۳۶- المبسوط،ج۱۴:۶۶،ج۱۱:۸۵،ج۱۹:۱۶۶

۴۳۷- المبسوط، ج۱:۵۹

۴۳۸- ایضاً،ج۸:۱۸۷

۴۳۹- ایضاً،ج ۵:۱۳۱

۴۴۰- ایضاً،ج۶:۱۴۵

۴۴۱- دیکھیے:اقتباسات۲۵۰-۲۵۲

۴۴۲- دیکھیے:اقتباس۱۴۰

۴۴۳- دیکھیے:اقتباس۲۲۳

۴۴۴- دیکھیے:اقتباس۲۳۶

۴۴۵- المبسوط، ج ۱:۱۳۱

۴۴۶- دیکھیے: اقتباس ۳۱۷

۴۴۷- الأصل ورق ۱۴؛ المبسوط، ج ۱:۱۸۷، ج ۲:۹۰، ۹۲، ۱۲۵، ۱۲۸؛ ج ۳:۴۸، ج ۷:۸۲، ج ۶:۹، ۲۷۶؛ الأصل ورق ۲۷-۲۸۔ اس میں شخصی نقطۂ نظر اور مخصوص فقہی سوچ پر مبنی اختلاف صاحبین کے درمیان ہے۔

۴۴۸- الموطا، ص ۳۵، ص ۶۰

۴۴۹- الموطا، ص ۲۶۲

۴۵۰- دیکھیے: اقتباس ۲۱۸

۴۵۱- ص ۴۷

۴۵۲- مالک، ص ۲۷۴

۴۵۳- مالک، ص ۳۳۷، ص ۳۸۷

۴۵۴- مناهج التشريع، ص ۶۳۱

۴۵۵- دیکھیے: اقتباسات ۲۴۶-۲۴۷

۴۵۶- الشافعی، ص ۳۱۷

۴۵۷- أسباب اختلاف الفقهاء، ص ۲۸۷

۴- قانون و شریعت کی روشنی میں قانون بین الممالک اور امام محمد کا کارنامہ

فصل-۱

۱- مقدمة القانون، استاذ احمد صفوت، ص ۷۶

۲- ایضاً، ص ۸۶

۳- الشريعة الاسلامية و القانون الدولي العام، استاذ علی منصور، ص ۸۱

۴- ایضاً،ص۸۰

۵- ایضاً

۶- مبادی القانون الدولی العام ،محمد حافظ غانم،ص۲۳؛القانون الدولی العام، حسن الحلمی ، ص۱۳

۷- القانون الدولی الخاص،علی زینی،ص۴۴

۸- ایضاً،ص۵۰

۹- ایضاً

۱۰- اس معاہدے کی اصل عبارت کے لیے دیکھیے :مصر القدیمة،سلیم حسن،ص۲۸۷،مادہ۱۹

۱۱- القانون الدولی العام،سامی جنینہ،ص۵۳؛القانون الدولی العام،علی ماہر،ص۵۴

۱۲- الشریعة الاسلامیة و القانون الدولی العام،ص۵۲

۱۳- القانون الدولی العام،جنینہ،ص۵۵؛القانون الدولی العام،علی ماہر،ص۵۶

۱۴- ایضاً

۱۵- اصول القانون الدولی،ص۲۲

۱۶- ایضاً

۱۷- ایضاً،ص۲۲

۱۸- ایضاً،ص۲۳

۱۹- القانون الدولی العام،جنینہ،ص۵۶

۲۰- الشریعة الاسلامیة و القانون الدولی،ص۴۹-۵۰؛ القانون الدولی العام ،جنینہ، ص۶۳؛ نیز استاذ علی ماہر،ص۸۰؛اصول القانون الدولی، حامد سلطان،ص۲۴

۲۱- القانون الدولی العام ،جنینہ،ص۶۸

۲۲- اصول القانون الدولی،ص۲۵

۲۳- اصول القانون الدولی،ص۲۵؛الشریعة الاسلامیه و القانون الدولی،ص۴۷

۲۴- الشریعة الاسلامیة و القانون الدولی،ص۷۹

۲۵- اصول القوانین، احمد کامل موسیٰ وسید مصطفیٰ،ص۹۲؛اصول القانون الدولی،ص۲۸؛ القانون الدولی العام،علی ماہر،ص۳۸؛القانون الدولی العام،محمود سامی جنینہ،ص۴۲

۲۶- الشریعة الاسلامیة والقانون الدولی،ص۸۳

۲۷- ایضاً،ص۱۷۲

۲۸- اصول القانون الدولی،ص۵۷۶

۲۹- اصول العلاقات الدولیة،ص۵۷۵

۳۰- یہ بات ڈاکٹر حسن حلبی کے ساتھ خصوصی گفتگو میں معلوم ہوئی۔

۳۱- القانون الدولی العام،حسن الحلمی،ص۱۶۵

۳۲- دیکھیے:میثاق الامم المتحدة(عربی ترجمہ)

۳۳- دیکھیے:اقتباس ۲۲۴

۳۴- القانون الدولی الخاص،علی زینی،ج۱:۵

۳۵- مقدمةالقانون،ص۹۵

۳۶- القانون الدولی الخاص،ج۱:۷۲

۳۷- ایضاً

فیصل-۲

۳۸- الحجرات:۱۳

۳۹- الاسلام والعلاقات الدولیة،مصطفیٰ حفناوی(مجلة المسلمون، ج۳،شمارہ۳،ص ۲۶۸)۔

۴۰- العلاقات الدولیة فی الاسلام،ابوزہرہ،ص۱۹

۴۱- دیکھیے:اقتباس ۱۳

۴۲- نظریة الحرب فی الاسلام ،محمد ابوزہرہ،ص۳۔بعض فقہاء اس میں چوتھے دار،یعنی دارالبغی کا اضافہ کرتے ہیں،یعنی جہاں باغیوں کی حکومت قائم ہو۔زیلعی کے مطابق یہ وہ لوگ ہیں جو

جائز حکمران کے خلاف ناحق خروج کریں (دیکھیے :تبیین الحقائق، ج ۳:۲۹۳)۔

۴۳- الاسلام و العلاقات الدولیة، مصطفیٰ حفناوی

۴۴- الفقه الجنائی المقارن، مستشار احمد موافی، ص ۹۰

۴۵- نظریة الحرب فی الاسلام، ص ۳۰؛ العلاقات الدولیة فی الاسلام، ص ۵۳

۴۶- اتنے فاصلے کی شرط کہ جس سے حملے اور زیادتی کا اندیشہ ہو، ہمارے اس دور میں غیر ضروری ہے۔ اب تو اسلحہ اتنی ترقی کر چکا ہے کہ جنگ کے لیے فاصلے کی کوئی اہمیت نہیں رہی (ایضاً)۔ تفسیر المنار میں ہے کہ دار الحرب غیر مسلموں کے علاقے کو کہتے ہیں، خواہ وہ برسرِ جنگ نہ ہوا۔ قاعدہ یہ ہے کہ ہر وہ شخص جس کا ہم سے صلح کا معاہدہ نہ ہو وہ محارب ہے (تفسیر المنار، ج ۶:۴۰۹)۔

۴۷- بدائع الصنائع، ج ۷:۱۳۰

۴۸- العلاقات الدولیة فی الاسلام، ص ۵۴

۴۹- اسلام میں ذمیوں کے حقوق کے لیے دیکھیے: کتاب الخراج، امام ابو یوسف، ص ۴۳ وبعد، ارشاد الأمة الی احکام الحکم بین اهل الذمة، شیخ محمد نجیب المطیعی

۵۰- العلاقات الدولیة فی الاسلام، ص ۶۸

۵۱- شرح السیر الکبیر، ج ۳:۳۰۰

۵۲- العلاقات الدولیة فی الاسلام، ص ۶۸؛ المغنی لابن قدامة، ج ۱:۴۳۷

۵۳- شرح السیر الکبیر، ج ۴:۱۰۸

۵۴- الاصل، ورق ۹۵؛ المبسوط، ج ۹:۵۵

۵۵- تبیین الحقائق، ج ۳:۱۸۲

۵۶- العلاقات الدولیة فی الاسلام، ص ۷۱

۵۷- شرح السیر الصغیر؛ المبسوط، ج ۱۰:۸۵، ۴:۱

۵۸- العلاقات الدولیة، ص ۵۶

۵۹- شرح السیر الکبیر، ج ۴:۶۱

۶۰- شرح السیر الکبیر، ج۳: ۷۵، ۱۷۷، ۲۷۶

۶۱- ایضاً، ۴: ۴۳

۶۲- النحل: ۱۲۶

۶۳- العلاقات الدولیة فی الاسلام، ص۷۲

۶۴- شرح السیر الکبیر، ج۴: ۷

۶۵- ایضاً، ص۸

۶۶- شرح السیر الکبیر، ج۳: ۱۰۹، ۴: ۱۶، ۲۳

۶۷- ایضاً، ج۴: ۲۹۱

۶۸- نظم الحرب فی الاسلام، جمال الدین عباد، ص۲۱

۶۹- الحج: ۳۹-۴۰

۷۰- مھمة الدین الاسلامی فی العالم، محمد فرید وجدی، مجلّہ نور الاسلام بابت ۱۳۵۲ھ، ص ۳۷۱

۷۱- المبسوط، ج۱۰: ۶

۷۲- ج۳: ۱۹۷

۷۳- ایضاً، ج۳: ۱۹۷

۷۴- شرح السیر الکبیر، ج۳: ۱۸۱، ۱۹۱

۷۵- ایضاً، ج۳: ۱۹۴، ۱۹۷

۷۶- شرح السیر الکبیر، ج۱: ۴۴۔ تحقیق صلاح الدین المنجد

۷۷- شرح السیر الکبیر، ج۳: ۱۷۷-۱۷۸

۷۸- الممتحنہ: ۸-۹۔ بعض مفسرین کا خیال ہے کہ مذکورہ دونوں آیتوں کو سورۃ التوبہ کی اس آیت نے منسوخ کر دیا ہے: ''فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموھم (اور مشرکین کو جہاں پاؤ قتل کردو)''۔ بعض کا خیال ہے کہ یہ دونوں آیتیں رسول اللہؐ کے حلیفوں کے ساتھ خاص ہیں اور ان کے ساتھ خاص ہیں جنہوں نے عہد نہ توڑا ہو۔ اکثر اہلِ تاویل کہتے ہیں کہ ''یہی رائے

محکم ہے،اور یہی صحیح ہے'' (دیکھیے : احکام القرآن للجصاص، ج۳:۴۳۹؛تفسیر القرطبی،ج۱۸:۵۹؛النسخ فی القرآن الکریم،مصطفیٰ زید،ص۵۵۳)

۷۹- الممتحنہ:۷

۸۰- الحجرات:۱۳

۸۱- المائدۃ:۸

۸۲- البقرۃ: ۱۹۴

۸۳- اسبوع الفقہ الاسلامی الثالث،ص۲۰۰

۸۴- النحل :۹۱-۹۲

۸۵- اسبوع الفقہ الاسلامی الثالث،ص۱۹۹

۸۶- الانفال: ۷۲

۸۷- مجلۃ المسلمون،شوال۱۳۷۲ھ،ص۲۳

۸۸- البقرۃ: ۱۳۸

فصل-۳

۸۹- القانون الدولی فی وقت السلم،حامد سلطان،ص۴۲

۹۰- آثار الحرب فی الاسلام،وہبہ الزحیلی ،ص۱۰

۹۱-نظم الحرب فی الاسلام،استاذ جمال الدین عباد،ص ۳۷

۹۲- مجلہ منبر الاسلام،ربیع الآخر۱۳۸۶ھ،ص۵

۹۳-عبدالحمید بدوی (نامور ماہر قانون،متوفی ۱۹۶۵ء)

۵-فقہ اسلامی میں امام محمد کا کارنامہ

۱- متوفی ۹۳ھ

۲- دیکھیے :مقالہ،نشأۃ تدوین العلم فی الاسلام،یوسف العش ،مجلۃ الثقافۃ، شمارہ:۳۵۱،

۳۵۲،۳۵۳؛السنة قبل التدوين، ص۲۹۵-۳۴۲

۳- دیکھیے :اقتباسات ۳۵،۹۲

۴- السنة قبل التدوين،ص۳۶۸

۵- ایضاً،ص۳۶۹-۳۷۱

۶- دیکھیے :اقتباس ۱۴۴

۷- مقدمہ تحقیق کتاب السیر الکبیر،ص۷

۸- المبسوط، ج۱:۳

۹- بدائع الصنائع، ج۵:۱۵۷

۱۰- رسالۃرسم المفتی،ص۱۶-۱۷؛ ابو حنیفہ،ص۲۲۲

۱۱- رسالۃرسم المفتی،ص۱۶-۱۷؛ ابو حنیفہ،ص۲۲

۱۲- مقدمہ شرح الدر المختار،ص۸

۱۳- رسم المفتی،ص۱۶

۱۴- مقدمۃ،شرح السیر الکبیر،ص۷

۱۵- شذرات الذهب، ج۱:۳۲۳؛الانتقاء، ص۶۹

۱۶- الاصل، کتاب السلم، تحقیق شفیق شحاتۃ؛الأم، باب السلف، ج۳:۱۷۸

۱۷- عبدالسلام بن سعید بن حبیب تنوخی جن کا لقب سحنون ہے، حمص سے اصل تعلق تھا۔۱۶۰ھ میں قیروان میں پیدا ہوئے۔مغرب میں ان سے بڑا کوئی عالم نہ تھا۔وہ قاضی تھے، زاہد تھے، حق بات کہنے میں کسی حکمران کو خاطر میں نہیں لاتے تھے۔۲۴۰ھ میں وفات پائی (دیکھیے :ریاض النفوس، ج۱:۲۴۹)۔

۱۸- اشہب بن عبدالعزیز بن داؤد قیسی عامری جعدی۔بعض نے ان کا نام مسکین اور لقب اشہب بتایا ہے۔امام مالک کے شاگرد تھے۔اپنے دور میں مصری ممالک کے فقیہ شمار ہوتے تھے۔۲۰۴ھ میں مصر میں وفات پائی (دیکھیے :تہذیب التہذیب،۳۵۹؛الانتقاء، ص۵۱،ص۱۱۲)۔

۱۹- لیث بن سعد بن عبدالرحمٰن فہمی۔اپنے دور کے اہل مصر کے امامِ حدیث وفقہ تھے،انتہائی مالدار اور

فیاض تھے۔۱۷۴ھ میں وفات پائی (دیکھیے :اللیث بن سعد فقهیه مصر ،السید احمد خلیل)۔

۲۰- عبدالعزیز بن عبداللہ بن ابی سلمہ تیمی ۔الماجشون ابوسلمہ کا لقب تھا جوان کے چہرے کی سرخی کی وجہ سے ان کے ساتھ لازم ہو گیا، پھر انہوں نے اس کا اطلاق اپنے بیٹوں پر بھی کر دیا۔فقیہ، حافظ اور ثقہ تھے۔اصل تعلق اصفہان سے تھا۔مدینے میں قیام پذیر رہنے کی وجہ سے فقہائے مدینہ میں شمار ہوتے ہیں۔بغداد آئے اور وہیں ۱۶۴ھ میں وفات پائی (دیکھیے :تاریخ بغداد، ج ۱:۴۳۶ ؛تهذیب التهذیب، ج۶:۳۴۳)۔

۲۱- دیکھیے :الانتقاء، ص ۵۰

۲۲- مالک، شیخ ابوزہرہ، ص ۲۲۳

۲۳- ایضاً، ص ۲۲۴

۲۴- المدونة، ج۴:۱۲۷

۲۵- تحقیق شفیق شحاتہ، ص ۸

۲۶- احمد بن حنبل ،ابوزہرہ، ص ۱۷۶۔احمد بن محمد بن ہارون ابوبکر خلال (متوفی ۳۱۱ھ) فقہ حنبلی کے راوی اور اس کے جامع شمار ہوتے ہیں۔

۲۷- بلوغ الأمانی، ص ۴

۲۸- الأم، ج۷:۳۰۳-۳۳۵

۲۹- یہ کتاب لجنة احیاء المعارف النعمانیة نے ابوالوفاء افغانی کی تحقیق کے ساتھ شائع کی ہے۔

۳۰- دیکھیے :*Islam Medeniyeti*، ص ۵۶

۳۱- دیکھیے :الشرع الدولی فی الاسلام، نجیب الأرمنازی، ص ۴۵

۳۲- بلوغ الأمانی، ص ۱۸

۳۳- تاریخ بغداد، ج۲:۱۷۳

۳۴- شذرات الذهب، ج۱:۳۲۳

۳۵- تاریخ بغداد، ج۲:۱۷۶

۳۶- مقدمۃ الآثار، ص ۱۶

۳۷- دیکھیے: اقتباس ۱۲۰

۳۸- دیکھیے: اقتباس ۱۲۰

۳۹- حسن التقاضی، ص ۲۷

۴۰- الجواھر المضیۃ، ج ۲: ۴۳؛ تاریخ بغداد، ج ۲: ۱۷۷؛ تھذیب الأسماء و اللغات، ج ۱: ۸۲

۴۱- مناقب الکردری، ج ۲: ۱۵۲؛ بلوغ الأمانی، ص ۵۰

۴۲- ص ۲۸

۴۳- ج ۱: ۳۶ (طبع: بیروت، شیخ حسن تمیم)

۴۴- حاشیہ ابن عابدین، ج ۱: ۵۲؛ رسالۃ فی القول المختار من الأقوال المختلفۃ فی مذھب الحنفیۃ، ورق ۲ (مخطوط مکتبہ أزہریۃ، نمبر ۵۹۸۶۸)۔

۴۵- ص ۳۴

۴۶- مجمع الأنھر، ج ۱: ۲۵

۴۷- بدائع الصنائع، ج ۵: ۱۱۷؛ حاشیہ ابن عابدین، ۵: ۳۲۱

۴۸- رسالۃ فی القول المختار، ورق ۳

۴۹- دیکھیے: *Islam Medeniyeti*، ص ۵۴

۶- خاتمہ: اہم نتائج اور چند تجاویز

۱- کشف الاسرار، ج ۳: ۲۶

۲- المبسوط، ج ۱۰: ۱۸۸

۳- مجلس فنون نے فقہ سے متعلق سات کانفرنسوں کا انعقاد کیا ہے۔ ساتویں کانفرنس ۱۳۸۷ھ (۱۹۶۷ء) میں منعقد ہوئی تھی، لیکن میری تجویز کا مقصد یہ ہے کہ ایک متعین عرصے میں سالانہ کانفرنس کا انعقاد عمل میں لایا جائے۔

۸

مصادر و مراجع

مصادر ومراجع

• قرآن کریم

۱- آثار الحرب فی الاسلام، وہبہ زحیلی (مقالہ برائے ڈاکٹریٹ، کلیۃ الحقوق، جامعۃ القاہرہ)

۲- الآثار، امام محمد بن حسن، دائرۃ المعارف النعمانیہ

۳- ابو حنیفۃ، محمد ابو زہرہ (م ۱۳۹۴ھ)، دار الفکر العربی

۴- ابو حنیفۃ و مذھبہ فی الفقہ، محمد یوسف موسیٰ (م ۱۳۸۴ھ)، معھد الدراسات العربیہ العالیۃ

۵- ابو زکریا الفراء و مذھبہ فی النحو و اللغۃ، احمد مکی انصاری، مجلس الفنون والآداب

۶- الاتجاھات الفقھیۃ عندالمحدثین فی القرن الثالث، عبدالمجید محمود (مقالہ برائے ڈاکٹریٹ، مکتبہ کلیہ دار العلوم)

۷- احکام القرآن، احمد بن علی رازی الجصاص (م ۳۷۰ھ)، ترکی

۸- الاحکام فی اصول الاحکام، علی بن ابی علی الآمدی الشافعی (م ۶۳۱ھ)، المعارف، ۱۳۳۲ھ

۹- الاحکام فی اصول الاحکام، علی بن حزم اندلسی ظاہری (م ۴۵۶ھ)، مکتبہ الخانجی

۱۰- احمد بن حنبل، محمد ابو زہرہ، دار الفکر العربی

۱۱- اخبار ابی حنیفۃ و اصحابہ، ابوعبداللہ حسین بن علی بن محمد الصیمری (م ۴۳۶ھ)، مخطوط دار الکتب المصریہ

۱۲- ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول، محمد بن علی الشوکانی (م ۱۲۵۵ھ)، السعادۃ، ۱۳۲۷ھ

۱۳- اسباب اختلاف الفقهاء، علی خفیف (م ۱۳۹۸ھ)، معہد الدراسات العالیة

۱۴- اسبوع الفقه الاسلامی الثالث، مجلس الفنون والآداب

۱۵- الاصل، محمد بن حسن، مخطوط دار الکتب المصریہ، مکتبہ قولہ

۱۶- الاصل، محمد بن حسن (البیوع والسلم) مرتبہ شفیق شحاتہ، جامعة القاہرة

۱۷- اصول البزدوی، فخر الاسلام علی بن محمد البزدوی (م ۴۸۲ھ)، کشف الاسرار کے حاشیے پر شائع شدہ

۱۸- اصول التشریع الاسلامی، علی حسب اللہ (م ۱۳۹۶ھ)، دار المعارف

۱۹- اصول السرخی، محمد بن احمد بن سہل (م ۴۹۰ھ)، دار الکتاب العربی

۲۰- اصول الفقه، شیخ محمد خضری (م ۱۳۴۵ھ)، طبع پنجم، مکتبہ تجاریہ

۲۱- اصول الفقه، محمد ابوزہرہ، دار الفکر العربی

۲۲- اصول الفقه الاسلامی، زکی الدین شعبان، طبع سوم، مکتبہ النهضة المصریة

۲۳- اصول القانون الدولی، حامد سلطان وعبداللہ عریان، المطبعة العالمیة

۲۴- اصول القوانین، احمد کامل موسیٰ وسید مصطفیٰ، المطبعة الرحمانیة

۲۵- الاعتصام، ابراہیم بن موسیٰ بن محمد الشاطبی (م ۷۹۰ھ)، المکتبة التجاریة

۲۶- اعلام الموقعین، ابن قیم جوزیہ (م ۷۵۱ھ)، دمشق

۲۷- الاعلام، خیر الدین زرکلی، طبع دوم

۲۸- الاکتساب فی الرزق المستطاب، امام محمد بن حسن، ان کے شاگرد محمد بن سماعہ کی تلخیص، مرتبہ شیخ محمود عرنوس، مطبعة الانوار، ۱۹۳۸ء

۲۹- الامالی، امام محمد بن حسن، ہندوستان

۳۰- الامام الاوزاعی فقیه اهل الشام، عبدالعزیز سید الاہل، المجلس الاعلیٰ للشؤون الاسلامیة

۳۱- الام، شافعی (م ۲۰۴ھ)، دار الشعب (بولاق کی اشاعت کا عکس)

۳۲- الانتقاء فی فضائل الثلاثة الائمة الفقهاء، ابن عبدالبر (م ۴۶۳ھ)، مکتبة القرشی

۳۳- انساب السمعانی، عبدالکریم بن محمد بن منصور تمیمی السمعانی (م ۵۶۲ھ)، لیڈن، ۱۹۱۲ء

۳۴- بدائع الصنائع ابوبکر بن مسعود بن احمد الکاسانی (م ۵۸۷ھ)، شرکۃ المطبوعات العلمیۃ

۳۵- البدایۃ و النہایۃ، ابن کثیر (م ۷۷۴ھ)، السعادۃ

۳۶- بدیع المعانی فی شرح عقیدۃ الشیبانی، محمد بن ولی الدین عجلونی شافعی (م ۸۷۶ھ)، مخطوط مکتبہ ازہریۃ

۳۷- بغیۃ الوعاۃ فی طبقات اللغویین و النحاۃ، عبدالرحمٰن بن ابی بکر السیوطی (م ۹۱۱ھ)، مطبعۃ السعادۃ

۳۸- بلوغ الامانی فی سیرۃ الامام محمد بن الحسن الشیبانی، محمد زاہد الکوثری (م ۱۳۷۱ھ)، مکتبہ الخانجی

۳۹- بین الشریعۃ الاسلامیۃ و القانون الرومانی، صوفی حسن ابوطالب، مکتبہ نہضۃ مصر

۴۰- تاسیس النظر، ابوزید عبیداللہ بن عمر بن عیسیٰ الدبوسی (م ۴۳۰ھ)، المکتبۃ الادبیۃ

۴۱- تاج التراجم، زین الدین قطلو بغا مصری (م ۸۷۹ھ)، بغداد

۴۲- تاریخ ابن عساکر، علی بن حسن (م ۵۷۱ھ)، روضۃ الشام

۴۳- تاریخ الادب العربی (العصر الاسلامی)، شوقی ضیف، دارالمعارف

۴۴- تاریخ الادب العربی، بروکلمان، ترجمہ عبدالحلیم نجار وغیرہ، دارالمعارف

۴۵- تاریخ الاسلام السیاسی و الدینی و الثقافی و الاجتماعی، حسن ابراہیم حسن، مطبعۃ حجازی

۴۶- تاریخ بغداد، خطیب بغدادی (م ۴۶۳ھ)، مطبعۃ السعادۃ

۴۷- تاریخ التشریع الاسلامی، شیخ محمد خضری، طبع پنجم، مکتبہ تجاریۃ

۴۸- تاریخ التشریع الاسلامی، عبداللطیف محمد سبکی، محمد علی السایس، محمد یوسف البربری، طبع سوم، مطبعۃ الاستقامۃ

۴۹- تاریخ التمدن الاسلامی، جرجی زیدان، دارالہلال

۵۰- تاریخ الدولۃ العباسیۃ، جمال الدین الشیال، دارالکتب الجامعیۃ

۵۱- تاریخ الطبری، محمد بن جریر الطبری (م ۳۱۰ھ)، تحقیق ابوالفضل ابراہیم، دارالمعارف

(یورپین اشاعت کی طرف بھی مراجعت کی گئی ہے)۔

۵۲- تدریب الراوی، سیوطی، المطبعۃ الخیریۃ، ۱۳۰۷ھ

۵۳- تذکرۃ الحفاظ، ذہبی (م ۷۴۸ھ)، ہندوستان

۵۴- تعجیل المنفعۃ بزوائد رجال الائمۃ الاربعۃ، ابن حجر عسقلانی (م ۸۵۲ھ)، ہندوستان

۵۵- التعلیق الممجد علی موطا محمد، عبدالحی لکھنوی (م ۱۳۰۴ھ)، ہندوستان

۵۶- تفسیر القرطبی، ابوعبداللہ محمد بن احمد انصاری (م ۶۷۱ھ)، دارالکتب کی فوٹو کاپی سے شائع شدہ

۵۷- تہذیب الاسماء و اللغات، یحییٰ بن شرف نودی (م ۶۷۶ھ)، المنیریۃ

۵۸- تہذیب التہذیب، ابن حجر عسقلانی، ہندوستان

۵۹- تمہید لتاریخ الفلسفۃ الاسلامیۃ، مصطفیٰ عبدالرازق، طبع سوم، مکتبۃ النہضۃ المصریۃ

۶۰- تنویر الحوالک علی موطا مالک، سیوطی، الحلبی

۶۱- تیسیر التحریر، امیر بادشاہ (م تقریباً ۹۷۲ھ)، الحلبی

۶۲- جامع مسانید الامام الاعظم، محمد بن محمود بن محمد الخوارزمی (م ۶۶۵ھ)، ہندوستان

۶۳- الجامع الصغیر، امام محمد بن حسن، کتاب الخراج کے حاشیے پر شائع شدہ، بولاق

۶۴- الجامع الکبیر، امام محمد بن حسن، تحقیق ابوالوفا افغانی

۶۵- الجرح و التعدیل، ابوحاتم محمد بن ادریس الرازی (م ۳۲۷ھ)، ہندوستان

۶۶- جزیل المواھب فی اختلاف المذاھب، السیوطی، مخطوط دارالکتب المصریۃ

۶۷- الجواھر المضیۃ فی طبقات الحنفیۃ، محی الدین ابی محمد عبدالقادر (م ۶۹۶ھ)، ہندوستان

۶۸- الحجۃ، امام محمد بن حسن، ہندوستان، نیز نئی اشاعت کے چند اجزاء

۶۹- حجۃ اللہ البالغۃ، شاہ ولی اللہ دہلوی (م ۱۱۷۶ھ)، تحقیق سید سابق

۷۰- حسن التقاضی فی سیرۃ الامام ابو یوسف القاضی، محمد زاہد کوثری، مکتبہ الخانجی

۷۱- الحیاۃ السیاسیۃ فی الدولۃ العربیۃ الاسلامیۃ، محمد جمال سرور، طبع سوم، دارالفکر العربی

۷۲- الخصائص، عثمان بن جنی (م۳۹۲ھ)، الہلال، ۱۹۱۳ء

۷۳- الدیباج المذہب فی معرفۃ اعیان علماء المذہب، (ابراہیم بن علی بن محمد ابن فرحون (م۷۹۹ھ)، السعادۃ، ۱۳۲۹ھ

۷۴- الرد علی سیر الاوزاعی، امام ابو یوسف (م۱۸۲ھ)، تحقیق ابوالوفا افغانی

۷۵- الرأی فی الفقہ الاسلامی، مختار قاضی، طبع اوّل

۷۶- رسالۃ رسم المفتی، ابن عابدین (م۱۲۵۲ھ)، الحلبی

۷۷- رسالۃ طبقات الفقہاء، ابن کمال پاشا (م۹۴۰ھ)، مخطوط دار الکتب المصریہ

۷۸- رسالۃ فی قول المختار من الاقوال المختلفۃ فی المذہب الحنفی، مؤلف نامعلوم، مخطوط مکتبہ ازہریۃ

۷۹- الرسالۃ، امام شافعی، تحقیق شیخ احمد محمد شاکر، الحلبی

۸۰- ریاض النفوس، ابو عبداللہ بن ابی عبداللہ مالکی (متوفی، نصف پانچویں صدی ہجری)، تحقیق حسین مونس، مکتبہ النہضۃ المصریۃ

۸۱- زعماء الاسلام، حسن ابراہیم حسن، مکتبۃ الآداب

۸۲- السنۃ قبل التدوین، محمد عجاج خطیب، مکتبۃ وہبۃ

۸۳- السنۃ و مکانتها فی التشریع الاسلامی، مصطفیٰ السباعی، دار القومیہ

۸۴- السنن الکبریٰ، احمد بن حسین بن علی بیہقی (م۴۵۸ھ)، التقدم

۸۵- الشافعی، محمد ابوزہرہ، دار الفکر العربی

۸۶- شذرات الذہب فی اخبار من ذہب، ابن عماد حنبلی (م۱۰۸۹ھ)، القدسی

۸۷- شرح الزرقانی علی المؤطا، محمد زرقانی (م۱۱۲۲ھ)، مطبعۃ الخیریۃ

۸۸- شرح الزیادات لقاضی خان، حسن بن منصور (م۵۹۲ھ)، مخطوط مکتبۃ استاذ علی خفیف

۸۹- شرح السیر الکبیر، سرخسی، ہندوستان، جامعہ قاہرہ نیز جامعہ عربیہ کا شائع کردہ حصہ۔

۹۰- شرح المنار، ابوالبرکات عبداللہ بن احمد نسفی (م۷۱۰ھ)، المطبعۃ الامیریۃ، ۱۳۱۶ھ

۹۱- الشرع الدولی فی الاسلام، نجیب ارمنازی (م۱۳۸۷ھ)، مطبعۃ ابن زیدون، دمشق

۹۲- الشريعة الاسلامية و القانون الدولی العام، علی علی منصور، المجلس الاعلیٰ للشؤون الاسلامیة

۹۳- صحيح البخاری، محمد بن اسمٰعیل (م ۲۵۶ھ)، المجلس الاعلیٰ للشؤون الاسلامیة

۹۴- صحيح مسلم، مسلم بن حجاج (م ۲۶۱ھ)، تحقیق فواد عبدالباقی، دار احیاء الکتب العربیة

۹۵- ضحی الاسلام، احمد امین (م ۱۳۷۳ھ)، طبع چہارم، مکتبة النهضة المصریة

۹۶- الضمان فی الفقه الاسلامی، علی خفیف، معهد الدراسات العربیة العالمیة

۹۷- الطبقات السنية فی طبقات الحنفية، المولیٰ تقی الدین بن عبدالقادر تمیمی (م ۵۳۹ھ)، مخطوط دار الکتب المصریة

۹۸- طبقات الفقهاء، ابراہیم بن علی شیرازی (م ۴۷۶ھ)، بغداد

۹۹- طبقات فقهاء الحنفية، ابن کمال پاشا، مخطوط دار الکتب المصریة

۱۰۰- الطبقات الكبریٰ، ابن سعد (م ۲۰۷ھ)، مطبعة بریل، لیڈن، ۱۳۲۲ھ

۱۰۱- العلاقات الدولية فی الاسلام، محمد ابوزہرہ، مجلس الفنون والآداب

۱۰۲- علوم الحديث و مصطلحه، صبحی صالح (م ۱۴۰۶ھ)، جامعة دمشق

۱۰۳- فتح الباری، ابن حجر عسقلانی، المطبعة الامیریة، ۱۳۱۸ھ

۱۰۴- فجر الاسلام، احمد امین، طبع ششم، مکتبة النهضة المصریة

۱۰۵- الفخری فی الآداب السلطانية، ابن طقطقیٰ (م ۷۰۹ھ)، طبع یورپ، ۱۸۵۸ء

۱۰۶- فقه ابی یوسف بین معاصریه من الفقهاء، عبدالعظیم شرف الدین (م ۱۴۰۶ھ)، (مقالہ برائے، ڈاکٹریٹ، مخطوط مکتبہ کلیہ دار العلوم)

۱۰۷- الفقه الاسلامی فی ثوبه الجديد، مصطفیٰ احمد زرقا، جلد اوّل طبع نہم، جامعة دمشق

۱۰۸- فقه الصحابة و التابعين، محمد یوسف موسیٰ، معهد الدراسات العربیة العالیة

۱۰۹- الفصل فی الملل و النحل، ابن حزم، المطبعة الادبیة

۱۱۰- الفكر السامی فی تاريخ الفقه الاسلامی، محمد بن حسن حجوی (م ۱۳۷۶ھ)، الرباط

۱۱۱- الفهرست، ابن ندیم (م ۳۷۷ھ)، لیپزگ، ۱۸۷۸ء

۱۱۲- الفوائد البهية فی تراجم الحنفية، عبدالحی لکھنوی، السعادة

۱۱۳- فی التاریخ العباسی، شاکر مصطفیٰ، جامعۃ دمشق

۱۱۴- فی التشریع الاسلامی، السید احمد خلیل (م۱۴۰۴ھ)، دار المعارف

۱۱۵- القانون الدولی الخاص، علی زینی، مطبعۃ الاعتماد، ۱۳۴۶ھ

۱۱۶- القانون الدولی العام، حسن جلبی، بغداد

۱۱۷- القانون الدولی العام، محمود سامی جنینہ، مطبعۃ الاعتماد

۱۱۸- القانون الدولی العام، علی ماہر (م۱۳۸۰ھ)، مطبعۃ الاعتماد

۱۱۹- القانون الدولی فی وقت السلم، حامد سلطان، طبع اول

۱۲۰- قوت القلوب، ابو طالب مکی (م۳۸۶ھ)، الحلبی

۱۲۱- الکامل فی التاریخ، ابن اثیر (م۶۳۰ھ)، المطبعۃ المنیریۃ، ۱۳۴۸ھ

۱۲۲- کشف الاسرار، عبدالعزیز بخاری (م۷۳۰ھ)، ترکی

۱۲۳- کشف الظنون فی اسامی الکتب و الفنون، حاجی خلیفہ (م۱۰۶۷ھ)، یورپ

۱۲۴- لسان المیزان، ابن حجر عسقلانی، ہندوستان

۱۲۵- اللیث بن سعد فقیہ مصر، احمد خلیل، دار المعارف

۱۲۶- مالک امام دار الھجرۃ، عبدالحلیم جندی، دار المعارف

۱۲۷- مالک ترجمۃ محررۃ، امین الخولی (م۱۳۸۵ھ)، الحلبی

۱۲۸- مالک، محمد ابو زہرۃ، مکتبۃ الانجلو المصریۃ

۱۲۹- مبادی علم النفس العام، یوسف مراد، طبع پنجم، دار المعارف

۱۳۰- مبادی القانون الدولی العام، محمد حافظ غانم، طبع دوم

۱۳۱- المبسوط، امام سرخسی

۱۳۲- محاضرات فی تاریخ الفقہ الاسلامی، عصر نشأۃ المذاھب، محمد یوسف موسیٰ، معہد الدراسات العربیۃ العالیۃ

۱۳۳- محاضرات فی تاریخ المذاھب الاسلامیۃ، محمد ابو زہرہ، معہد الدراسات الاسلامیہ

۱۳۴- المخارج فی الحیل، امام محمد بن حسن، جوزف شاخت

۱۳۵- مختصر جامع بیان العلم و فضله، ابن عبدالبر، مطبعۃ الموسوعات العربیۃ، ۱۳۲۰ھ

۱۳۶- المختصر فی علم رجال الاثر، شیخ عبدالوہاب عبداللطیف، طبع ہشتم، دارالکتب الحدیثۃ

۱۳۷- المدخل لاصول الفقه، معروف دوالیبی، طبع سوم، جامعۃ دمشق

۱۳۸- المدونة الکبریٰ، امام مالک بن انس (م ۱۷۹ھ)، المطبعۃ الخیریۃ

۱۳۹- مرآة الجنان، یافعی، ہندوستان

۱۴۰- مروج الذهب، علی بن حسین مسعودی (م ۳۴۶ھ)، تحقیق محمد محی الدین

۱۴۱- المستصفیٰ، محمد بن محمد غزالی (م ۵۰۵ھ)، المطبعۃ الامیریۃ - بولاق، ۱۳۲۲ھ

۱۴۲- المصلحة فی التشریع الاسلامی، مصطفیٰ زید، طبع دوم، دارالفکر الاسلامی

۱۴۳- المعارف، ابن قتیبہ (م ۲۷۶ھ)، تحقیق ثروت عکاشہ

۱۴۴- المعتمد فی اصول الفقه، ابوالحسین محمد علی بصری معتزلی (م ۴۳۶ھ)، المعہد العلمی الفرنسی - دمشق

۱۴۵- معجم البلدان، یاقوت بن عبداللہ رومی حموی (م ۶۲۶ھ)، السعادة، بیروت

۱۴۶- معجم المؤلفین، رضا کحالۃ، الترقی، دمشق

۱۴۷- المغازی، الواقدی (م ۲۰۷ھ)، تحقیق جونس، دارالمعارف

۱۴۸- مفتاح السعادة، طاش کبریٰ زادة (م ۹۶۸ھ)، ہندوستان

۱۴۹- مقدمة ابن خلدون، عبدالرحمٰن بن خلدون (م ۸۰۸ھ)، التقدم

۱۵۰- مقدمة ابن الصلاح فی علوم الحدیث، عثمان بن عبدالرحمٰن (م ۶۷۳ھ)، المطبعۃ العلمیۃ، حلب

۱۵۱- مقدمة القانون، احمد صفوت، طبع دوم، ۱۳۴۲ھ

۱۵۲- مقدمۃ کتاب احادیث المؤطا لدارقطنی، محمد زاہد الکوثری

۱۵۳- مقدمۃ تحقیق کتاب السیر الکبیر، محمد ابوزہرہ

۱۵۴- مقدمة نصب الرایة للزیلعی، محمد زاہد الکوثری

۱۵۵- الملل و النحل، محمد بن عبدالکریم شہرستانی (م ۵۴۸ھ)، الفصل لابن حزم کے حاشیے پر

شائع شدہ

۱۵۶- مناقب الامام الاعظم، محمد بن محمد بن شہاب کردری (م ۸۲۷ھ)، ہندوستان

۱۵۷- مناقب الامام ابی حنیفة وصاحبیه، ذہبی، تحقیق محمد زاہد الکوثری وابوالوفا افغانی، دارالکتاب العربی

۱۵۸- مناهج التشريع فی القرن الثانی، محمد بلتاجی (مقالہ برائے ڈاکٹریٹ، مخطوط مکتبہ کلیہ دارالعلوم)

۱۵۹- من الفقه الجنائی المقارن، احمد موافی، المجلس الاعلیٰ للشؤون الاسلامیۃ

۱۶۰- المواریث الاسلامیة، احمد کامل خضری، المجلس الاعلیٰ للشؤون الاسلامیۃ

۱۶۱- الموافقات، شاطبی، السلفیۃ، ۱۳۴۱ھ

۱۶۲- الموطا لامام مالک بروایة محمد بن الحسن، تحقیق شیخ عبدالوہاب عبداللطیف، المجلس الاعلیٰ للشؤون الاسلامیہ

۱۶۳- میثاق الامم المتحدة، عربی ایڈیشن

۱۶۴- میزان الاعتدال، ذہبی، الحلبی

۱۶۵- النافع الکبیر لمن یطالع الجامع الصغیر، عبدالحی لکھنوی

۱۶۶- النجوم الزاهرة، ابن تغری بردی، دارالکتب المصریۃ

۱۶۷- نظرة عامة فی الفقه الاسلامی، علی حسن عبدالقادر، طبع سوم، دارالکتب الحدیثۃ

۱۶۸- نظرية الحرب فی الاسلام، شیخ محمد ابوزہرۃ، المجلس الاعلیٰ للشؤون الاسلامیہ

۱۶۹- نظم الحرب فی الاسلام، جمال الدین عباد، الخانجی

۱۷۰- النکت الطریفة فی التحدث عن ردود ابن ابی شیبة علی ابی حنیفة، شیخ محمد زاہد الکوثری، طبع اول

۱۷۱- نیل الاوطار، الشوکانی، طبع اول

۱۷۲- الوافی بالوفیات، خلیل بن ایبک الصفدی (م ۷۶۴ھ)

۱۷۳- وفیات الاعیان، ابن خلکان (م ۶۸۱ھ)، تحقیق شیخ محمد محی الدین، مکتبۃ النہضۃ المصریۃ

● مجلّات

۱۷۴- مجلة الازهر (مختلف شمارے) ابتدائی سالوں میں اس مجلّہ کا نام نور الاسلام تھا۔

۱۷۵- الثقافة

۱۷۶- الرسالة الاسلامية (بغداد)

۱۷۷- مجلة القانون والاقتصاد

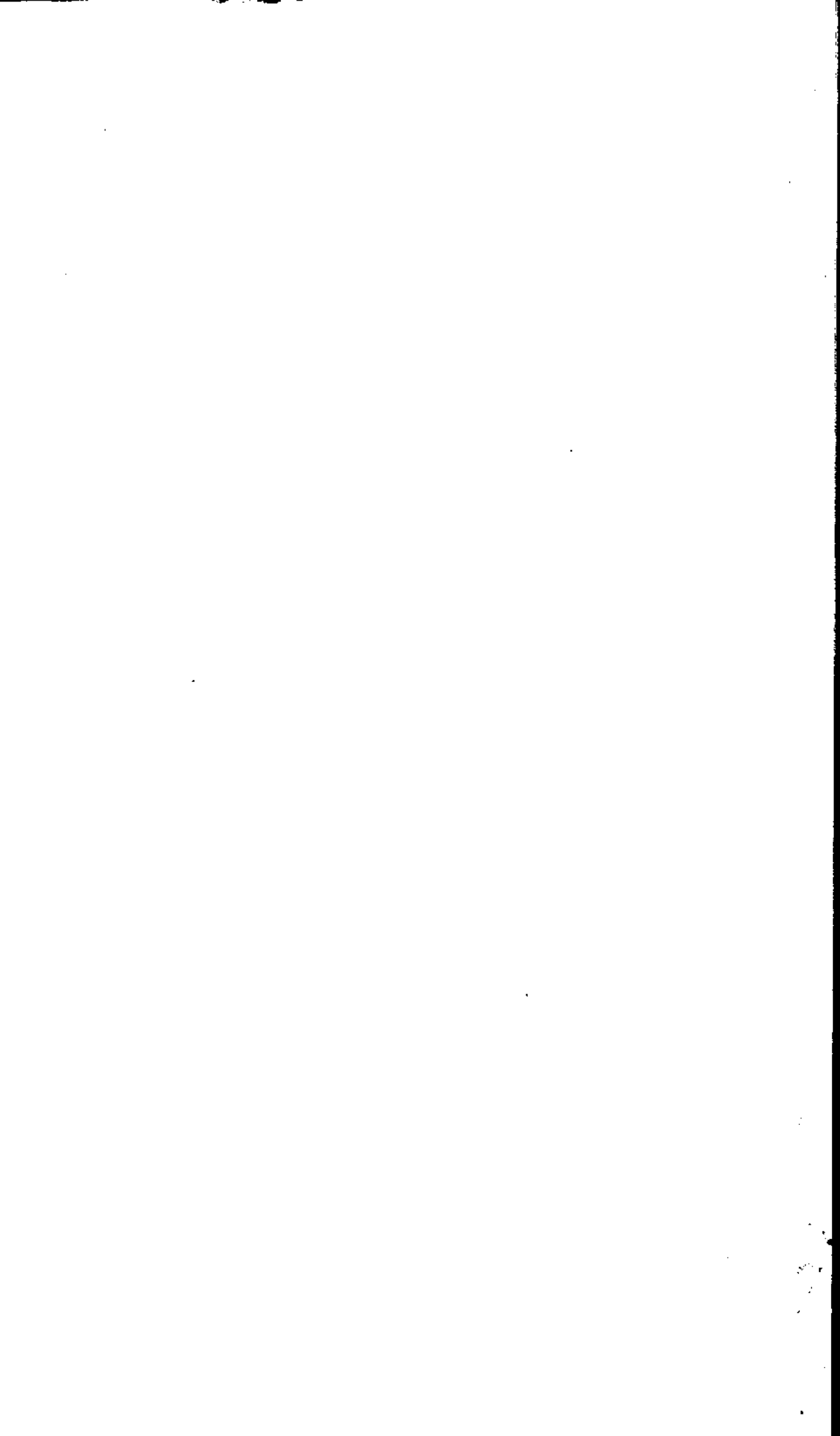
۱۷۸- مدنية الاسلام (ترکی) Islam Medeneyeti

۱۷۹- المسلمون

۱۸۰- الهلال

—— ۹ ——

اشاریے



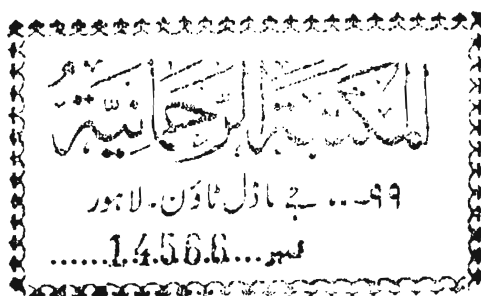
اشاریے



رجال



کتب وجرائد


المکتبۃ الرحمانیۃ
۹۹-جے ماڈل ٹاؤن۔ لاہور
نمبر.....14566

امام محمد بن حسن شیبانی (۱۳۲-۱۸۹ھ) "صاحبین" یعنی امام ابوحنیفہ (م ۱۵۰ھ) کے دو جلیل القدر شاگردوں میں سے ایک ہیں جن سے ان کی فقہی روایت آگے بڑھی ہے، ان کے دوسرے شاگرد امام ابویوسف (م ۱۸۲ھ) ہیں۔ امام ابویوسف کا تحریری کارنامہ کتاب الخراج اور الرد علی سیر الاوزاعی تک محدود ہے (اُن سے منسوب المخارج فی الحیل محتاط رائے کے مطابق امام محمد بن حسن شیبانی کی تالیف ہے)۔ اس کے برعکس امام محمد بن حسن شیبانی کی تالیفات فقہ وقانون کے سارے پہلوؤں کی جامع ہیں، اور نہایت مفصل ہیں۔ امام محمد بن حسن شیبانی کے اس کارنامے کے سبب جملہ متاخر حنفی فقہاء ان کے خوشہ چین ہیں۔

حنفی مکتب فکر میں اس مرکزی مقام کے ساتھ، امام محمد بن حسن شیبانی کو اہل سنت کی فقہی روایت میں واسطۃ العقد کی حیثیت بھی حاصل ہے۔ ان کے متعدد اساتذہ میں امام ابوحنیفہ کے ساتھ امام مالک (م ۱۷۹ھ) شامل ہیں، اور شاگردوں میں امام شافعی (م ۲۰۴ھ) ہیں، اور امام شافعی کے ایک شاگرد امام احمد بن حنبل (م ۲۴۱ھ) ہیں۔ یوں امام محمد بن حسن شیبانی "استاد۔شاگرد تعلق" سے دو مکاتب فکر کے بانیوں سے جڑے ہوئے ہیں، اور تیسرے فقہی مکتب فکر کے بانی صرف ایک واسطے سے ان کے شاگرد ہیں۔ اس طرح امام محمد بن حسن شیبانی کا اہل سنت کے چاروں فقہی مکاتب فکر سے گہرا تعلق ہے۔

اہل سنت کی فقہی روایت میں محوری مقام کے باوجود امام محمد بن حسن شیبانی کے بارے میں اردو میں کوئی وقیع کتاب موجود نہ تھی۔ اس کمی کے ازالے کے لیے ادارہ تحقیقاتِ اسلامی۔اسلام آباد عرب دنیا کے ایک بلند پایہ عالم ڈاکٹر محمد الدسوقی (کلیۃ الشریعہ۔جامعہ قطر) کی وقیع کتاب الامام محمد بن الحسن الشیبانی و اثرہ فی الفقہ الاسلامی کا ترجمہ پیش کر رہا ہے۔

عربی متن کو ڈاکٹر محمد یوسف فاروقی (ڈائریکٹر شریعہ اکیڈمی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی۔اسلام آباد) اور حافظ شبیر احمد جامعی (اسسٹنٹ پروفیسر، جامعہ اسلامیہ بہاول پور) نے اردو میں منتقل کیا ہے۔